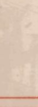


SALVADOR GINER

HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL

Una visión crítica y de conjunto que traza la historia de las ideas económicas, políticas, históricas y sociológicas desde la época clásica hasta nuestros días.



ARIEL SOCIOLOGÍA

SALVADOR GINER

HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL

EDITORIAL ARIEL, S. A.

Cubierta: Rai Ferrer («Onomatopeya»)

1.ª edición: abril 1967
2.ª edición, ampliada y revisada: octubre 1975
3.ª edición, ampliada y revisada: diciembre 1982

ISBN: 84 344 1675 1

Depósito legal: B. 42308 - 1982

Impreso en España

1982. — Impreso por Talleres Gráficos DUPLEX, S. A.
Ciudad de la Asunción, 26 - Barcelona-30

A QUIEN LEYERE

A principios de 1967 publiqué la primera edición de esta historia del pensamiento social occidental, tras haber trabajado en ella durante algunos años. Ahora, casi a un decenio de haber dado cima al manuscrito original, no me hubiera atrevido a tanto. Dado mi invariable interés por la historia de la teoría social, quizás habría entregado a mis editores alguna labor que cubriera un período más reducido, o un tema más circunscrito, pero no una obra de tanto alcance temporal como la presente.

Confieso que cuando se me informó de que la edición estaba agotada y convenía preparar una segunda, me acerqué con cierta desazón a la tarea de revisarla. Los fallos y virtudes del escritor quedan grabados en la letra impresa y le miran imperturbables a él, y sólo a él, del mismo modo que el espejo dice verdades o falsedades, según lo que se inquiera en él. He buscado ambas, y no me engaño: esta introducción crítica a la historia de las ideas sociales dista aún de ser lo que yo quisiera que fuese. No obstante, la presente edición supera en mucho a la anterior, lo cual, a mi juicio, es razón suficiente para darla a la imprenta. He eliminado párrafos repetitivos y he añadido otros a mi juicio necesarios. Hay ahora algunas secciones nuevas, sobre todo en la última parte, de manera que el pensamiento contemporáneo recibe mayor atención. Se ha ampliado el aparato bibliográfico, en especial en lo que se refiere a fuentes castellanas, para que sea de mayor utilidad al estudioso que tome este libro como primer paso para adentrarse por el campo fértil de la filosofía social o de la teoría sociológica. Finalmente, he corregido un buen número de errores menores.

Estoy en deuda con varias personas que en su día leyeron diversas partes del manuscrito original, o lo comentaron críticamente en su totalidad una vez hubo salido a la luz. Entre los primeros deseo nombrar al profesor Angel Latorre, de mi barcelonesa Facultad de Derecho, por sus observaciones sobre los capítulos dedicados a Roma, así como el señor Josep Calsamiglia, por su atención al capítulo sobre Platón. Entre los segundos destacan August Gil i Cànovas, ya fallecido, y Emilià Sales i Bolunyà, profesor de economía política en la Universidad de Bellaterra. Además de ellos, hay otros que, sin saberlo, han tenido un influjo no pequeño en el texto. El capítulo dedicado a Hobbes fue escrito tras un seminario intensivo

con el profesor Friedrich von Hayek y un cursillo con el profesor Leo Strauss, ambos maestros míos en la Universidad de Chicago. Mi tratamiento de Montesquieu debe mucho a varias lecciones dadas conjuntamente con Juan Ramón Capella, en su seminario de Filosofía del Derecho, en Barcelona, cuando el tiempo y la autoridad competente nos lo permitían. En lo que se refiere a mi enfoque de la filosofía de la crisis en la época contemporánea, mi deuda es con mi amigo y maestro Josep Ferrater i Mora. El índice de la primera edición fue compilado por Montserrat Sariola. También han sido importantes para mí las críticas aparecidas en varias publicaciones de España, la Argentina y Méjico, pero no quiero alargar demasiado la lista mencionando todos los nombres de quienes tuvieron a bien prestar su atención a estos papeles.

Mis editores Alexandre Argullós y Joan Reventós merecen una atención especial por su actitud a la vez crítica y estimulante en todo momento: quiero aprovechar esta oportunidad para dejar constancia de mi reconocimiento.

Este libro está dedicado a mi padre.

S. G.

Sarrià, verano de 1974

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Repetidas reimpresiones de la segunda edición y el paso de un lustro más aconsejan que revise de nuevo el texto de este manual y que lo amplíe. La revisión general la he realizado con el mismo espíritu que expresa mi introducción a la edición de 1975 y afecta al conjunto del texto. En ciertos casos tal revisión se beneficia de estudios míos realizados y publicados con independencia de este tratado. Además existen varias ampliaciones sustanciales, como la adición de una nueva sección al capítulo sobre la Revolución Bolchevique y de todo un nuevo capítulo sobre el marxismo contemporáneo.

Debo expresar mi agradecimiento, una vez más, a mi amigo y editor, Alexandre Argullós, por su incesante estímulo, y a Josep Poca por su valiosa cooperación en la preparación de la presente edición. También a Josep Maria Sariola por su ayuda en las precisiones introducidas en el terreno de la ética cristiana, el cual, desgraciadamente, no podrá ver ya el resultado de ella. En especial quiero dar las gracias a Manuel Jacobo Cartea, de Caracas, por sus observaciones y matizaciones críticas a diversas partes del texto. Gracias a ellos, y las personas mentadas en el prólogo anterior, el lector tiene en sus manos un trabajo mucho menos imperfecto de lo que sería si sólo yo lo hubiera compuesto.

Middlebury, Connecticut,
Nueva Inglaterra, 1980 - 1981

ADVERTENCIAS

1. Las notas de pie de página han sido redactadas según los siguientes criterios:

— Al dar datos sobre fuentes originales o fuentes primarias me he abstenido de citar la edición por mí utilizada, y por lo tanto de mencionar el número de la página; sí, en cambio, he mencionado el capítulo y la sección, si los hubiere. Como quiera que las obras clásicas poseen múltiples ediciones, el lector puede así dirigirse a cualquiera de ellas para cotejo o ampliación.

— Cuando me refiero a fuentes secundarias, o a comentarios sobre los textos originales, doy la fecha de la primera edición, la de la utilizada, la localidad de publicación y la página o páginas en cuestión; datos tradicionalmente presentados en obras del tipo de la presente. Si he utilizado una edición castellana de obra extranjera, suelo dar también el título original.

— Al mencionar un *opus citatus* sépase que debe encontrarse en el mismo capítulo, de modo que no hay que buscarlo pacientemente entre todos los anteriores.

2. Si no señalo lo contrario, las traducciones de los textos originales y de las fuentes secundarias son mías.

3. A partir de la IV Parte, dedicada al Liberalismo, los temas son presentados con otros criterios cronológicos. Así, la Parte siguiente, que trata del Socialismo, comienza en épocas tratadas en la anterior. O sea, el criterio temático prevalece sobre el temporal. Con ello se gana en claridad expositiva.

ÍNDICE

LIBRO PRIMERO

EL PENSAMIENTO SOCIAL EN LA ERA CLASICA

Libro segundo

EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO Y MEDIEVAL

Libro tercero

EL PENSAMIENTO SOCIAL DURANTE EL RENACIMIENTO, LA REFORMA Y LA ILUSTRACIÓN

LIBRO CUARTO

EL LIBERALISMO

LIBRO QUINTO

EL SOCIALISMO

LIBRO SEXTO

LA CIENCIA Y EL PENSAMIENTO SOCIALES EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

LIBRO PRIMERO

EL PENSAMIENTO SOCIAL EN LA ERA CLÁSICA

Capítulo Primero

LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO EN LA CIUDAD-ESTADO GRIEGA

§ 1. El mundo social de los helenos: la Polis. — Tanto la filosofía social como toda especulación racional y científica tiene su origen histórico en el seno de las ciudades-estado de la Grecia clásica. Es menester comprender su peculiar estructura social y su mundo cultural para alcanzar un entendimiento adecuado del significado de la gran aportación de los fundadores remotos de nuestra teoría social. Los problemas por ellos formulados y las soluciones que propusieron no han decrecido en importancia. Vivimos aún en gran medida en el universo cultural que ellos crearon.

Cuando surge la civilización griega propiamente dicha, tras el declinar de las sociedades arcaicas minoicas y cretenses, nos encontramos con que toda la Hélade está dividida en un número considerable de estados minúsculos. Esa fragmentación perdurará como algo inherente a la vida de Grecia. Muchos siglos más tarde, Grecia experimentará una unión territorial paulatina, pero sólo a causa de potencias externas, macedonias o romanas, y esa unión marcará también el lento fin de su existencia. Y es que una de las características más sobresalientes de la cultura griega es que pueden percibirse en ella dos tendencias de signo contrario; la una inclina a cada comunidad a mantener sus lazos de cultura, de creencia, o de solidaridad política y militar con los demás pueblos de la Hélade; la otra las inclina a afirmar su independencia. Independencia para el griego significa, primero, autosuficiencia, o αὐτάρκεια, y, segundo, autogobierno o αὐτονομία. Todo ello obedece a la doble convicción del griego de que el único ámbito posible para un hombre civilizado es aquel que puede abarcar y discernir su entendimiento, y con el que puede identificarse emocionalmente. Sólo las comunidades con el tamaño y las características propias de la ciudad-estado responden a estos requisitos. Puede añadirse además que la ciudad-estado equidista tanto del mundo tribial primitivo como del de los grandes despotismos orientales. La tribu, al hallarse a merced de un sinfín de peligros constantes, carece de uno de estos rasgos, el de la posibilidad de discernir las cosas mediante el raciocinio sistemático. Éste queda supeditado al pensamiento mágico, única interpretación factible

del mundo, que hay que conjurar más bien que interpretar. Por otra parte, los imperios egipcio y persa carecen del otro rasgo, el emocional comunitario: en ellos el individuo no consigue identificarse con el sistema total, representado por un déspota, y la amalgama racial y territorial no permite lealtad alguna hacia las instituciones comunes que son, por lo general, de índole fiscal y represiva. La ciudad-estado evita ambos extremos. Por ello el griego considerará bárbaros tanto a los hombres que viven esclavos de la naturaleza —las tribus del resto de Europa— como a los súbditos y vasallos de las inmensas tiranías asiáticas, sus incómodos vecinos del Este.

Poca duda cabe de que el desarrollo de una concepción crítica de la vida social pudo tener lugar gracias a una serie de condiciones materiales excepcionales. Grecia es la más oriental de las tres penínsulas meridionales de Europa y, por tanto, la zona más cercana a las primeras grandes civilizaciones. Por otra parte, su conformación orográfica es muy complicada, de modo que el país queda dividido en un gran número de valles, cuando no de islas. El mutuo aislamiento de estas zonas tiende a aumentar la individualidad de cada grupo humano que las habite. Este hecho separador queda compensado por otro elemento: el mar. Es fácil llegar de una a otra parte de la península balcánica y, claro está, a cualquiera de los archipiélagos, por vía marítima. El mar es para los griegos el camino natural, pero un camino con límites. El Mediterráneo es un mar cerrado cuyas distancias son fácilmente mensurables, lo que quiere decir que es una buena escuela de marinos. Si los griegos no se hubieran hecho a la mar, su civilización no hubiera existido. «¿Cómo pueden meros labradores —dirá Pericles—, sin conocimiento del mar, alcanzar cosa alguna digna de ser notada?»[1] El intercambio de ideas y bienes que facilita el mar, enriquece la imaginación helénica, mientras que la rocosa complejidad geográfica de su país le inculca un sentido de la medida y pone límites precisos a sus comunidades.

Además, éstas gozan de una natural autarquía económica. Aunque la Grecia clásica distaba mucho de ser un paraíso de abundancia, la riqueza de su suelo y la bondad de su clima garantizaban un mínimo de ocio a sus primeros habitantes. En Grecia no sólo el poderoso, sino gran número de sus habitantes sabían lo que era holgar. La holganza «origina la contemplación del mismo modo que la necesidad fomenta la creación de los ingenios técnicos que llamamos inventos. El campesino griego comprendía y gozaba de la profundidad y sutileza de Eurípides, pero jamás pensó en crear una máquina tan sencilla como el molino de viento».[2] El contraste entre estos dos tipos de logro, el especulativo y el técnico, nos debe dar una clave más para entender algunos de los límites que jamás supo trasponer la mente antigua.

1. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, 1, 142-143.
2. Alfred E. Zimmern, *The Greek Commonwealth*. Oxford, 1922, p. 60.

Pero lo que más nos interesa son precisamente los límites que traspuso, concretamente en el terreno de las ideas sociales.

Es posible mencionar muchos otros factores que influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio notable, demostró la importancia de las antiguas religiones arias en el desarrollo de las instituciones democráticas y en los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estados.[3] Si toda interpretación unilateral de lo social es incorrecta, en el caso de Grecia lo sería más que ningún otro. La ciudad-estado abarca lo político, lo religioso y lo económico, pero es también una escuela y una moral, es decir, una forma de vida.

En griego, el nombre de la ciudad-estado es πόλις. Lo cierto es que estas dos palabras castellanas traducen muy pobremente el sentido de la griega. En adelante utilizaremos el nombre de *polis* con mucha frecuencia, pues la transcripción parece más adecuada que la traducción. Algunos autores han propuesto otros nombres, como el de «ciudad tribal» o «ciudad estirpe».[4] Aunque es mejor decir simplemente polis, estos últimos no van desencaminados. En efecto, la ciudad-estado griega posee, en sus primeros siglos, la unidad y las virtudes políticas características de las tribus trashumantes, en las que el sentimiento de pertenencia al grupo y el conocimiento mutuo personal y directo son tan descollantes; pero por otro lado la polis es un estado territorial donde tiene lugar toda la gran variedad de las actividades humanas —la agricultura, la política, el comercio, que son las condiciones necesarias para la existencia de cualquier cultura superior—. Más, mientras existe la polis genuina, los rasgos tribales persisten también. A una tribu se pertenece sólo por estirpe. Por ello los estados griegos no sabrán nunca resolver el conflicto entre ciudadanos por una parte y extranjeros y esclavos por otra. Los últimos, por mucho que convivan con el cuerpo de ciudadanos, nunca serán asimilados durante la era clásica de la historia helena.

La polis es, pues, la única unidad política pensable para el heleno, hasta para sus filósofos más grandes e imaginativos. Aunque una polis griega intentara poseer la hegemonía sobre las demás, jamás pretendía reducirlas a meros apéndices de su propia estructura política, porque ello significaría la transformación del propio estado dominante. El mantenimiento armonioso del mismo era un objetivo más importante que el convertirlo en capital de un gran territorio. Hasta las colonias fundadas por una ciudad-estado en algún lugar de la cuenca mediterránea pasaban a ser en sí estados independientes, aunque estuvieran unidas por religión y pactos de ayuda y paz con la metrópoli fundadora. Y todo ello, sencillamente, porque el griego pensaba que el gran estado territorial no está hecho a la medida del hombre. Por eso hay que

3. Numa Denis Fustel de Coulanges, *La cité antique*. París, 1864, *passim*.
4. Ultrich von Wilamowitz-Möllendorff, *Staat und Gesellschaft der Griechen*. Berlín y Leipzig, 1910, p. 26.

insistir en que la polis es para el griego, ante todo, una ética y una forma de vida. El teatro, los festivales religiosos, las discusiones en la plaza del mercado, las decisiones bélicas o comerciales, todo ello es para el griego vida *política* o de la polis. No es que confunda unas cosas con otras —la capacidad analítica es una de sus virtudes—, sino que las concibe integradas en un conjunto único, en el que la vida social espontánea fluye por el cauce ordenado de la comunidad helena, un cauce que hace posible, por primera vez en la historia, el paso del pensamiento mítico al pensamiento crítico, es decir, del dogma a la razón.[5]

§ 2. LA CIUDAD DE LOS LACEDEMONIOS Y LA CIUDAD DE LOS ATENIENSES. — Para ilustrar mejor la naturaleza y funciones de la polis griega, conviene quizá que nos refiramos a algunas polis concretas. La variedad, dentro de los rasgos comunes expresados ya en parte, es la característica más sobresaliente del conjunto de los pueblos helénicos. Sin embargo, la descripción de sus diversos modos de organizar la vida en sociedad no es demasiado difícil si tomamos como ejemplos los dos casos extremos, Esparta y Atenas. Cada una representa con un cierto grado de pureza una de las dos vertientes de la civilización griega, la dórica y la jónica. La primera entiende la vida como sacrificio, servicio y heroísmo. La segunda, como un goce, una independencia y un arte. Mas, como cualquiera que conozca la historia de Grecia no ignora, ambos pueblos poseían también, en medida considerable, todas estas virtudes a la vez.

En el curso de las invasiones dorias, una de las ramas de este pueblo ocupó la Laconia, parte sudoriental de la península del Peloponeso. Después de haber subyugado a la población del valle del río Eurotas, que discurre por el centro del país, esta tribu se estableció en sus orillas, en una ciudad que nunca perdió un aire de campamento militar, y que se llamó Esparta. Los conquistadores se llamaban Lacedemonios. Aparentemente, la organización política que —con el transcurso del tiempo— fue afincándose en Esparta y sus dominios, posee abundantes rasgos que la oponen precisamente a los más originales y característicos de las ciudades-estado griegas. En efecto, el sistema espartano estaba basado en el mantenimiento de un dominio, por parte de los espartíatas, directo y absoluto sobre las vidas de sus numerosos vasallos, llamados helotes. El estado de los lacedemonios en este sentido era idéntico a cualquier otro no griego, en el que un grupo conquistador mantenía por todos los medios a su alcance su supremacía sobre el resto de los sojuzgados. Pero en una cosa se diferenciaban los espartanos: la sociedad lacedemonia quería conformarse según los principios de un ideal. En seguida veremos en qué consistía. Este hecho es el que da a Esparta su enorme interés en el terreno de las ideas sociales. Ya en los tiempos primerizos de la civilización helénica era corriente discutir las ventajas y los inconvenientes de la organización social y la forma de vida espartanas. El ideal político espartano ejerció una atracción considerable en la mente de Platón, por no decir en la de pensadores y políticos de todos los tiempos. Su estabilidad e inmutabilidad aparentes, la claridad y rigidez de sus instituciones, han atraído desde entonces tanto las mentes de los filósofos como las de los desengañados de las democracias en crisis. Y esto es lo relevante, desde el punto de vista de la historia de las ideas. Mas la verdad —ignorada por muchos admiradores del orden espartano— es que, como dijo Tucídides, Esparta, «más que ninguna otra otra ciudad griega, estaba desgarrada por las disensiones intestinas».[6]

5. E. Voegelin, *Order and History*, Universidad de Lousiana, 1957, vol. II, pp. 111-240.

Como se ha indicado, el estrato dominante era el de los espartíatas, descendientes de los conquistadores. Sus vasallos se componían de dos grupos; el primero estaba formado por los helotes, esclavos del estado espartano, y no de individuos particulares. El segundo consistía en los llamados periecos, gentes que gozaban de libertad, pero que eran excluidas de toda decisión bélica o política. Es curioso descubrir que la situación económica de los helotes no era extremadamente mala; se les obligaba a contribuir con una cuota fija de su trabajo, y los espartanos les dejaban a cambio incrementar sus bienes cuanto quisieran. La opresión era más bien la del estado policía. Abundaban los agentes secretos enviados por el gobierno que liquidaban a todo helote de apariencia peligrosa, sin juicio ni explicaciones.[7] Naturalmente, esto provocó innumerables rebeliones, de las que sabemos poco en concreto, pues la clase gobernante se cuidaba bien de mantener el secreto sobre su existencia. La censura política y la tergiversación de la historia a manos del dominador encuentran ya en Esparta precedentes remotos.

La constitución espartana se debe a una reforma o serie de reformas cuyo origen se atribuye al probablemente quimérico legislador Licurgo. Esta reforma no afectó a las relaciones entre espartanos y helotes, sino a la organización interna de la vida de los primeros. En primer lugar, Esparta poseía una asamblea popular, formada por todos los ciudadanos varones mayores de edad. Esta Asamblea era la verdaderamente soberana. Aunque elegía un importante Consejo y unos éforos o supervisores, la Asamblea poseía la última palabra en todo asunto vital. Quedaban dos reyes, con poderes muy limitados, que presidían sobre el estado y la Gerusía, o consejo de ancianos, ambas instituciones meros restos de la constitución anterior, mucho más aristocrática. Vemos así, pues, que, dentro del cuerpo de ciudadanos, el cambio político conocido con el nombre de reforma de Licurgo consistió en una democratización evidente, aunque ni el número de los espartíatas con plenos derechos ni sus formas de vida puedan permitirnos el considerar a Esparta como democracia. Sí podemos, por otra

6. Tucíd, I, 18.
7. M. Rostovzeff, *Greece* (trad. inglesa del ruso), Nueva York, 1963, p. 79.

parte, destacar que el socialismo occidental tiene su más remoto origen en la ciudad lacedemonia.[8] Claro está que se trata de lo que podríamos llamar un socialismo de estado, y además con características marcadamente castrenses y elitistas. En plena niñez, el ciudadano pasaba a la tutela directa del estado y dedicaba su vida enteramente a la profesión militar. Cuando no estaba ocupado en una expedición bélica, vivía en cofradías, compuestas por ciudadanos que eran miembros de su misma unidad de combate. Estas cofradías comían en refectorios colectivos. La vida de los ciudadanos era frugal y dura aun en tiempos de paz. He aquí, pues, que la explotación de los helotes no conduce a los espartíatas a la molicie o, sencillamente, a una vida desahogada. Ello se debe, como he señalado antes, a que en Esparta lo importante era realizar un ideal, vivir conforme a unos principios paradigmáticos. En ello vemos bien claramente el sello de lo heleno. El ideal de Esparta imponía una austeridad excesiva, y hasta una abnegación individual demasiado en contra de las tendencias generales de la vida griega, pero no dejaba de ser un ideal y, por ende, de fascinar a los demás helenos, amigos o enemigos del pueblo lacedemonio.[9]

Atenas creció y consolidó sus instituciones durante el mismo período que Esparta, pero por muchas razones en sentido opuesto. En vez de ser una ciudad continental, Atenas se alza a orillas del Egeo, en el centro de la península ática, con un puerto excelente, el Pireo. Sus pobladores eran jonios, y parece que sufrieron menos que otros pueblos de este grupo griego el embate de las invasiones dorias. Quizá por esta razón, más el hecho de ser los jonios los pueblos más cercanos a otras civilizaciones a través del Asia Menor, Atenas pronto empezó a desarrollar una importante y original cultura. Desde el punto de vista político, ésta se plasma nada menos que en la creación de la primera democracia que conoce la historia. Esto tuvo lugar tras de la progresiva disolución del poder monárquico en el Ática y la concentración, en torno a la Acrópolis, de las tribus que la poblaban, en un plano de igualdad política.

Conocemos con bastante precisión las instituciones de la democracia ateniense, sobre todo después de la reforma hecha en ellas por Clístenes (año 507 a.C.). La más importante de ellas era la Ecclesía o Asamblea general de los ciudadanos. Todos los mayores de edad podían asistir a ella. Ahora bien, como su tamaño era excesivo para que funcionara eficazmente, había un Consejo de los Quinientos que venía a ser el parlamento de la ciudad, y que era el que normalmente iba legislando y marcando las directrices políticas. Junto a estos dos cuerpos políticos tenemos el Consejo del Areópago, especie de cámara alta, reminiscencia de tipo aristocrático, y los tribunales con jurados populares. Estas instituciones, en sí, no harían de Atenas una democracia, pues

8. *Ibid.*, p. 76.
9. H. D. F. Kitto, *The Greeks*. Harmondsworth, 1963 (1.ª ed., 1951), pp. 93 y 94.

todos los estados griegos, fuere cual fuere su constitución, poseían asambleas deliberantes.[10] Lo importante del estado ático era la forma de acceso del ciudadano al poder y su participación en la vida general de la sociedad. En efecto, el ateniense entendía que la participación activa en la vida política era una de las atribuciones de todo ciudadano normal y civilizado. El hombre ajeno a la política, apático o indiferente, era considerado imperfecto y vicioso. La actividad pública era una virtud. Lo importante era, pues, que el poder, además de responder a los deseos de los ciudadanos, estuviera distribuido entre ellos equitativamente. Con este fin, las leyes atenienses preveían que los cargos públicos fuesen repartidos echándose a suertes, en su mayor parte. He aquí una peculiaridad descollante de la democracia ateniense, muy diferente de la idea más moderna de democracia mediante votación. A través de esta lotería política, cualquier ciudadano alcanza un puesto de responsabilidad, y el privilegio o las añagazas del politiqueo parecen ser eliminadas en parte. Por otra parte, Atenas no se constituye en un gobierno centralista, a pesar de su pequeñez, sino en un conjunto de barrios, mal llamados tribus o demos, con autonomía administrativa, y de donde salen los candidatos para la Asamblea de los Cincuenta, una sección reducida del Consejo de los Quinientos, y que poseía aún más capacidad de maniobra y eficacia. Este Consejo tenía un presidente, quien, por serlo, ocupaba el poder supremo de la ciudad-estado. Tal honor sólo podía poseerse durante un día y una sola vez en la vida. Hasta ese extremo llegó la actitud sospechosa del pueblo ateniense frente al poder prolongado de una sola persona.

El funcionamiento del Consejo dependía de que la Asamblea popular le permitiera actuar, para lo cual tenía que congraciarse o ganarse la voluntad y la opinión públicas. Pero el pueblo ejercía su control sobre el gobierno más claramente a través de sus tribunales. Éstos estaban formados con individuos nombrados por los demos y podían juzgar, sin apelación, a cualquier ciudadano. Así, aquellos que poseían cargos de responsabilidad podían ser perseguidos criminalmente, y castigados por un tribunal. Aun antes de ocupar un cargo, los tribunales populares podían someter a examen al candidato. Los atenienses estaban muy conscientes de la identidad entre pueblo y tribunales, y muy celosos de que la fuerza de éstos no disminuyera, única manera de que su democracia subsistiera con toda su delicada estructura.

El menos avisado lector verá las enormes diferencias que existen entre la democracia helénica y la más auténtica de nuestros días. Aunque el ateniense desconocía los derechos de los no ciudadanos o de los esclavos, las democracias contemporáneas son mucho más restringidas en la capacidad de participación auténtica de sus ciudadanos medios en el poder público. Además, con todos sus defectos, Atenas establece unos principios

10. George H. Sabine, *A History of Political Theory*. Nueva York, 1963 (1.ª ed., 1937), p. 6.

indiscutidos por todo hombre que se considere demócrata, tanto hoy como entonces: responsabilidad del hombre público ante la ley, límites de competencia, límites temporales en el ejercicio de su cargo, soberanía popular, obediencia cívica a la ley promulgada. Detrás de todo esto hay un conjunto de actitudes racionales que sostienen todo el edificio político. Entre ellas está la creencia en la discusión política de los asuntos humanos, y la desconfianza en la fuerza bruta. La discusión pública implica una fe en el libre examen de los problemas comunes. El ágora de Atenas fue en principio el lugar del mercado, y más tarde el de las reuniones de la Asamblea popular. Luego, ya, es además el sitio donde día tras día los ciudadanos se reúnen en corros inoficiales y deliberan incansablemente sobre todo aquello que les parece pertinente. Esto, combinado con la idea de la voluntariedad esencial de la participación política, hace que se desvanezca poco a poco el predominio de la coerción y la violencia, sustituidas por los principios de la cooperación y el respeto a la ley. Surge así esa nueva forma de organizar la vida en común basada en la idea del «gobierno por la palabra», idea que excluye, en la medida de lo posible, tanto la arbitrariedad política como el peligro de tiranía.[11]

§ 3. La épica, origen de la especulación social. — Los ciudadanos de las polis griegas, en un principio, educaron sus mentes y cultivaron sus extraordinarias virtudes cívicas mediante la mítica y la poesía. El pensamiento social crítico es una de las ramas de la filosofía, y la filosofía nació junto a la poesía. Sin embargo, se oye decir que las primeras muestras de la filosofía lo fueron de la metafísica, y no vamos a discutirlo. Pero sí es necesario poner de relieve que la más antigua de las obras poéticas de Grecia, la *Ilíada*, de Homero, es una fuente tan rica para la filosofía social como puedan serlo para la metafísica o la ontología los más antiguos vislumbres de los filósofos presocráticos.

La obra de Homero, naturalmente, no es una obra especulativa. Y, sin embargo, sus versos solemnes y sencillos representan una declaración tan terminante de racionalidad, libertad y dignidad para el hombre frente a los dioses y a las fuerzas oscuras de su hado, que andaríamos equivocados si la descartáramos en este libro. Con la *Ilíada* estamos todavía en el terreno de lo mítico, tanto como podamos estarlo con cualquier poema oriental, por ejemplo el de *Gilgamesh;* pero además, junto a estas raíces profundas en la visión primitiva del mundo y de los hombres, en la que lo misterioso tiene importancia capital, hay elementos mucho más modernos. En la *Ilíada*, y también en la *Odisea*, se describen las pasiones y los sufrimientos de los hombres como tales, con toda su complejidad psicológica y, muy a menudo, sin

11. Como introducción general a la polis griega cf. G. Glotz, *La cité grecque*, París, 1928 (reed. 1968). Para un análisis de las dificultades de la democracia griega y sus contradicciones internas, cf. J. de Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, París, 1975.

referencia a fuerzas o causas extrahumanas. No es posible desarrollar una filosofía sin haber antes conocido a fondo cómo es el hombre, cuáles sus motivaciones, cuál es el alcance de su poder y cuáles son sus conflictos. La *Ilíada* establece esta base para el pueblo griego. La violencia y la ternura, la vanidad y la humildad, la defensa del terruño, la invasión del ajeno, todo esto está no ya implícito, sino explicado con la profundidad de que sólo la poesía es capaz y Homero, inigualable. Pero hay algo más, muy significativo para el desarrollo ulterior de la filosofía de la sociedad: Homero comprende y explica al enemigo. Más que simpatía, hay piedad por el troyano. Esto es importante porque, aparte del valor sentimental que pueda tener, y que aquí no nos interesa en especial, supone una capacidad incipiente de «ponerse en el lugar del otro», de ver las cosas con un nivel de objetividad e imparcialidad sin el cual no es posible escribir una sola línea aceptable en un terreno tan difícil como es el de la teoría y la ciencia social.

La *Ilíada* y la *Odisea* nos informan abundantemente acerca de la estructura social de la Grecia más primitiva, de la mentalidad de su nobleza, de sus actividades, sus valores, sus creencias. Pero, en nuestro sentido, esto es mucho menos relevante que el hecho recién mencionado, es decir, el hecho de que ambas obras posibilitan un enfoque especulativo en el terreno de lo social. Poca duda cabe de esto cuando sabemos que todo el sistema educativo heleno giró, durante varios siglos, en torno a estas dos obras. El niño griego aprendía en sus versos una imagen del mundo, unas máximas de conducta. Las polis, tan diferentes entre sí, poseían todos estos poemas en común, en los que basaban su pedagogía elemental. Y la pedagogía es una de las técnicas sociales. A medida que transcurrió el tiempo, la obra homérica, con sus rasgos aristocráticos, fue distanciándose de la realidad más democrática de la vida de las ciudades helenas. Sin embargo, su función como texto fundamental educativo siguió siendo el mismo. Visto desde nuestra perspectiva, no podemos decir que eso fuera contraproducente, sino que seguramente la *Ilíada* y la *Odisea* estimularon la imaginación de los griegos y les afianzaron en sus creencias acerca del valor individual. Sin embargo, las invectivas de un Platón contra la poesía se deben, en gran parte, a su incomodidad ante la general aceptación de tantos mitos que, a su entender, impedían el desarrollo de un pensamiento más crítico y profundo. Pero el mismo estilo de Platón revela sus raíces en la épica de Homero.[12]

Mas no es en la epopeya homérica, sino en *Los trabajos y los días*, la de Hesíodo, donde puede verse por vez primera un esfuerzo deliberado encaminado a dilucidar cuestiones sociales. Naturalmente, se trata de un poema y no de una obra especulativa, pero es un poema de alto contenido crítico, a la vez que ideológico. En primer lugar, Hesíodo se coloca en una actitud crítica frente a la sociedad griega de fines del siglo VIII a.C., que le parece haber

12. Werner Jaeger, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen.* Trad. castellana de Joaquim Xirau y Wenceslao Roces. Méjico, 1957, p. 47.

desertado de sus ideales arcaicos y haber degenerado en muchos aspectos. Hesíodo pertenecía a una de las comunidades griegas de Beocia que iban intensificando su vida comercial. Hesíodo, alzándose contra ello, se aferra a la idea de que lo natural para el hombre es el trabajo agrícola y la ligazón a la tierra. Ésa es su idea central, y de ahí surge su canto al trabajo manual, cosa no muy común en los escritores de la Antigüedad. Mas, para el poeta, el trabajo no es principalmente una fuente de riqueza, sino el medio para una vida moralmente recta. Con Hesíodo comienza la literatura moralizante que ataca a la pereza como fuente de todos los vicios. Y no todos los escritores habrían de estar de acuerdo sobre esta idea; por el contrario, en la Grecia y la Roma clásicas lo corriente será creer que el trabajo manual supone el envilecimiento y el acercamiento al estado animal, y que por ello conviene dejarlo a los esclavos. Si el mundo antiguo hubiera seguido el camino trazado por Hesíodo, no sólo su economía, sino la historia en general hubiera seguido muy diferentes derroteros.

Hesíodo es un conservador *sui generis* a quien molesta tanto la estulticia de los ricos como las masas ignorantes de las ciudades. Él querría volver a la pequeña empresa agrícola familiar, donde la economía dineraria es mínima. Esa vuelta al pasado, combinada con su idea de que la situación presente representa un deterioro evidente de la sociedad, le hace concebir toda una filosofía pesimista de la historia. Han existido varias generaciones o «razas», como él dice, de hombres, cada vez menos perfectas y poderosas. Según él, los hombres de su época pertenecían a la Raza de Hierro, a cinco generaciones de la Raza de Oro, que provenía directamente de los dioses. Esta creencia parece que estaba bastante generalizada entre los griegos. La misma *Ilíada* la refleja, pues en ella hay una clara categorización de dioses a semidioses, y de éstos a héroes; los hijos de los semidioses son sólo héroes, y los de éstos ya hombres, con todas sus limitaciones. Ahora bien, Hesíodo hace, a partir de estos mitos, una serie de generalizaciones. Por ejemplo, imagina que si la sociedad ha de seguir degenerando, lo único que puede ocurrir al final es una situación de caos completo. Será una guerra atomizada de todos contra todos, precedida por un alzamiento general de todas las gentes, tanto de los ricos como de los desheredados de la fortuna. Hesíodo, pues, nos da la primera visión apocalíptica de la historia y, además, la idea de la guerra universal, idea que habría de tener especial atracción para muchos de los pensadores políticos del futuro.[13]

Con Hesíodo presenciamos el paso del concepto de la *areté*, o virtud, en el sentido homérico —valor y virtud guerrera— al sentido de virtud en el trabajo. La labor humana comienza a considerarse por sí misma como forma de heroísmo, y el trabajo como la mayor fuente de nobleza. Además, Hesíodo hace que el trabajo esté presidido por el derecho y la justicia y no por el poder

13. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, Versos 174 a 201. Para lo anterior, *passim*.

del más fuerte. Con motivo de un vulgar pleito jurídico en que se ve envuelto contra su propio hermano, Hesíodo da al derecho el valor «de una lucha entre los poderes del cielo y de la tierra por el triunfo de la justicia. Así, eleva un suceso real de su vida, que carece por sí mismo de importancia, al noble rango y a la dignidad de la verdadera epopeya».[14] Es éste el gran mérito de Hesíodo, el haber visto grandeza en el trabajo cotidiano del labrador, en la lucha contra los atropellos judiciales que sufren humildes particulares, en los anónimos e innumerables sacrificios de las gentes desconocidas. En Hesíodo, esa voz inigualada de la Grecia rural, la dignidad de la persona humana encuentra su primera expresión y defensa coherente.

§ 4. La democracia: Solón. — Por haber inventado la democracia, la concepción del mundo político por parte de los atenienses requiere una atención especial. De los muchos intérpretes que de la misma existen, tres merecen especial atención, Solón, Pericles y Tucídides. Veamos ahora la aportación del primero.

La grandeza del legislador estriba, las más de las veces, en expresar en forma de ley fuerzas latentes en la sociedad de su tiempo, y que requieren, en justicia, su aserción positiva en el terreno de lo jurídico. Ésta fue la excelencia de Solón (639-559 a.C.), el legislador más famoso de Atenas. Cuando Solón se dispuso a intervenir en la constitución o conjunto de leyes públicas de Atenas, esta ciudad sufría una aguda crisis económica y ello se debía en gran parte a que sus leyes eran inadecuadas a la nueva relación surgida entre las diversas clases sociales, que hacía necesario que se promulgaran nuevas normas para regularla. Solón lo hizo, simplificando una situación caótica y, lo que es más importante, limitando los derechos de los acreedores, quienes, antes de sus leyes, tenían poderes extraordinarios sobre la persona de los deudores. Baste con decir que los podían reducir a la esclavitud temporal y, a veces, de por vida. Con esto Solón expresaba una filosofía del hombre que ya irradiaba alrededor del año 600 a.C. el templo de Apolo en Delfos. El oráculo délfico venía a ser una fuente de educación ética para los griegos. Su mejor expresión la tenemos en la regla «nada en demasía», que tan bien dice del equilibrio y armonía a que tendió gran parte de la concepción griega del hombre y su sociedad. Las ideas políticas de los contemporáneos de Solón, y en especial las de este último, estaban orientadas hacia la «aplicación de las lecciones del límite y la moderación a la esfera de la vida social y política».[15]

Solón creyó que estos principios podían ponerse en práctica en el seno de la comunidad política. Ni él ni ninguno de sus contemporáneos podían pensar en la abolición de las diferencias económicas que separaban a los hombres, pero sí que el estable-

14. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 72.
15. Ernest Barker, *Greek Political Theory*. Nueva York, 1960 (1.ª ed., 1918), p. 49.

cimiento de leyes, a la vez limitadoras de los derechos de las personas poderosas y protectoras de los indefensos, podría estabilizar la situación. La moderación era, pues, lo que entraba por primera vez como elemento constitutivo de una concepción politicosocial. Así podía Solón escribir en una de sus elegías:

A las gentes di el poder que necesitaban, sin arrancarles el honor que merecían, ni conferirles más del debido: respondí porque los hombres influyentes y famosos por su riqueza no sufrieran injustamente: y estuve, escudo en mano, guardando tanto a los ricos como a los pobres, y no permití que ni los unos ni los otros triunfaran inicuamente.[16]

En otras palabras, Solón introdujo en la vida de la democracia el compromiso y el pacto entre las diversas clases sociales, el acuerdo negociado en sustitución de la lucha cruenta. Aunque la tiranía de Pisístrato (561) quiso acabar con sus reformas, la restauración democrática a partir del 514 las consolidó plenamente. Si a esto añadimos que Solón fue quien estableció el derecho de libre asociación en Atenas, nos daremos cuenta de que en él se dan ya dos de los tres supuestos principales de todo pensamiento político verdaderamente democrático, a saber, el de la igualdad ante la ley y el del derecho a la libertad de organización, opinión y cultos. El tercero, el de que sea el pueblo el que detente y ejerza la soberanía y aun el poder, es un principio al que también llevaría la historia griega, pero que él mismo no llegó a prever en todo su alcance.

§ 5. LA DEMOCRACIA: TUCÍDIDES Y PERICLES. — Fue Pericles (495-429 a.C.), y no Solón, quien dio a la democracia una expresión teórica amplia, pues se salía del mero marco de lo legal. Según Tucídides nos lo presenta, Pericles concebía la democracia como un estilo de vida peculiar, en el que la idea de libertad individual se conjugaba armoniosamente con la lealtad a la patria, que era la ciudad-estado. En la famosa Oración Fúnebre que Tucídides pone en boca de Pericles y que, según él, éste pronunció durante las exequias de los primeros soldados atenienses muertos en la guerra del Peloponeso, se dicen, entre otras cosas, las siguientes:

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las disensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, así es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de pobreza, si uno puede hacer algún beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama. Y nos regimos liberalmente no sólo en lo relativo a los negocios públicos, sino

16. *Ibid.*, p. 50. Citado por el autor.

también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple.[17]

De una atenta lectura se induce que aquello que Tucídides desea subrayar en el pensamiento de Pericles —y quizás en el suyo propio— es que el gobierno democrático no es tan sólo un gobierno que está en manos de la mayoría de los ciudadanos en vez de estarlo en las de una minoría, sino muy especialmente que en su seno existe y florece la vida privada. Así pues, el derecho a la intimidad y la noción de privacidad —tan importantes para la cultura individualista moderna— tienen sus lejanas raíces en la Grecia clásica. Además, según Tucídides, y quizá también según Pericles, la armonía general de la cosa pública se refleja en el carácter y la personalidad de quienes de ella se ocupan, ennobleciéndoles.

Junto a esta bella concepción de la democracia, Tucídides expresó también en su *Historia* otras ideas rectoras de la política de Atenas, sobre todo la de imperio y hegemonía. Ésta contradecía en mucho los principios democráticos que reinaban en la ciudad de Pericles. Con una intuición estupenda, Tucídides no expresó la contradicción en forma expositiva, como en la Oración Fúnebre, sino que la plasmó en forma de diálogo, el llamado Diálogo Melio. En él los delegados atenienses que van a la débil e insubordinada isla de Melos manifiestan la teoría política de la fuerza; el menos poderoso debe obedecer al más poderoso, por el mero hecho de su fuerza superior. En este diálogo, son los melios quienes hablan en nombre de la decencia y del derecho, y no los atenienses, que son demócratas en su propia casa pero imperialistas en la ajena. Desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas, la contradicción que se produjo en Grecia entre democracia e imperio, con todo y ser importante, no lo es tanto como el mero hecho de que se desarrolla, con bastante éxito, una refinada concepción de la coexistencia humana bajo el signo de la libertad y la gestión común de los asuntos públicos.[18]

§ 6. IDEAS POLÍTICAS DE LOS ATENIENSES: LEY NATURAL Y LEY HUMANA. — El que los atenienses se gobernaran a sí mismos en una época de rápidos e intensos cambios políticos y económicos les

17. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Trad. de Fco. Rodríguez Adrados, Vol. I. Madrid, 1952, pp. 255 y 256.
18. *Ibid.*, V. 85-112. Para las limitaciones y contradicciones internas en la polis ateniense y en la obra de Tucídides, cf. A. G. Woodhead, *Thucydides on the Nature of Power*, Universidad de Harvard, 1970.

obligó a una honda actividad especulativa acerca de la naturaleza social del hombre. Durante aquel tiempo, y sobre todo a partir de fines del siglo v a.C., abundan los textos que reflejan este fenómeno. En primer lugar era inevitable hacer política comparada, dada la configuración de Grecia y su mundo en torno. El primero de los ejemplos en este sentido lo encontramos en Heródoto, quien, a fuer de tanto viajar, quiso hacer una comparación de los regímenes posibles, la cual puso, por razones del relato de sus *Historias*, en las improbables bocas de tres príncipes medos.[19] Cada uno de ellos aboga por un tipo diferente de gobierno: el monárquico, el aristocrático y el democrático, y cada cual hace una crítica de los otros. Más tarde esta tipología había de ser refinada y superada por Aristóteles, como se verá. De todas maneras, a esta clase de discusión comparativa entre los diversos modos de gobernar le esperaba un gran futuro, pues puede decirse que aún hoy es objeto de disquisición y también de disputa.

Cuando los atenienses se planteaban cuál era la mejor manera de gobernar a los hombres, presumían que había unas constantes en la naturaleza humana que, de ser descubiertas, nos darían la clave para crear la constitución ideal. De la misma manera que Heródoto no se daba cuenta que era inconcebible que un persa se planteara problemas de gobierno en términos de derecho y dignidad humanos sin considerar ante todo la cuestión del poder, el ateniense llegó a creer que en señalados casos el hombre podía construir su propia morada social a su albedrío. Sin esto no se iba a poder luego dar una utopía como la *República* de Platón. Esta concepción estaba estrechamente enlazada con el paso del interés de los filósofos presofistas por la naturaleza del mundo al interés de los sofistas por la naturaleza humana, y también por la importantísima idea de Protágoras de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son y de las que no son». Esto no debe interpretarse en el sentido de un mero relativismo sofista, sino en el de que «el estudio adecuado de la humanidad es el hombre».[20]

Los filósofos posteriores al siglo de Pericles manifestaron muchas de las ideas que eran corrientes y debatidas entre los ciudadanos atenienses de aquel entonces. Y los dramaturgos nos han dejado muestras indelebles de los problemas teóricos del momento. Aunque Aristófanes y Eurípides sean ejemplos sobresalientes de este tipo de testimonio de época, Sófocles (496-406 a.C.), en *Antígona*, nos presenta una tragedia que sólo podía ocurrir en el seno de una sociedad en la que el individuo hubiera descubierto una ley superior a la humana y, las más de las veces, distinta de ella. la rebelión de Antígona, la doncella tebana, contra la arbitrariedad del tirano, añade una nota más, y no la menos descollante, a la concepción ateniense del hombre libre. Desde el punto de vista que nos atañe, Antígona se rebela en nombre de la ley divina

19. Heródoto, *Historias*, III, 80 y sig.
20. Sabine, *op. cit.*, p. 28.

contra un ser que afirma que «al que la ciudad ha colocado en el trono, a ése hay que obedecer, en lo pequeño y en lo justo, y en lo que no lo es».[21] Se rebela también contra el «orden establecido» del que habla el tirano Creonte, autor de las anteriores palabras. Y es que en la mente del ateniense el orden establecido ya no se podía justificar tan sólo por el mero hecho de que existiera: el poder y la autoridad los legitima la justicia.

Todo esto nos muestra que el griego ponía mucho énfasis en distinguir entre lo natural —φνσις— y lo humano —νόμος—.[22] Lo humano era también lo convenido. El hombre podía hacer y deshacer en su mundo propio. Por eso la ley es fundamentalmente convención, pacto. De aquí surgirá más tarde la idea de que la sociedad toda tiene su origen en un pacto original, en el seno de la escuela epicúrea. En una escala más reducida, el griego entiende que los hombres actúan de un modo determinado por el acuerdo, para hacer posible la convivencia, por lo menos entre los helenos, los no bárbaros. En cambio, la ley natural debe ser aceptada tal cual, porque es inviolable y quien la transgreda sufrirá terribles consecuencias, las que se derivan de haber desafiado el orden cósmico y de los dioses. Pero el νόμος que cuando arbitrario es origen de mucha desdicha entre los humanos, existe porque puede ser dictado por el hombre, y en este sentido es la plasmación de su libertad. La oposición dialéctica entre el reino de la necesidad —naturaleza— y el de la libertad —razón, virtud— confiere a toda la cultura griega su calidad trágica específica, heredada por la filosofía y el arte occidentales en sus épocas más fecundas.

§ 7. LAS IDEAS SOCIALES DE LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS. — Un hecho ha quedado establecido: la polis griega ofrecía especiales condiciones para la aparición de una especulación secular acerca de los fenómenos sociales. El griego, y sobre todo el ciudadano de una ciudad-estado democrática, tenía que usar la deliberación, la persuasión y el raciocinio para ejercer sus derechos. Por las mismas razones, las personas con inclinación intelectual encontraron en Grecia un público respetuoso y atento. Sin embargo, la filosofía no parece haber surgido por primera vez en su rama social, sino en su rama metafísica. Dícese que sus primeros pasos fueron dados en el sentido de una preocupación acerca de la naturaleza. En efecto, casi todas las obras que nos han llegado son testimonio de que sus albores fueron dedicados a esclarecer qué es el ser de las cosas. Casi todas ellas llevan por título *En torno a la naturaleza*. Los primeros filósofos dirigieron, pues, sus esfuerzos a comprender el universo físico y a explicarlo. La sociedad y el hombre estaban afectados sin duda por esta gran pregunta, mediante la cual toda actividad racional y científica comenzó en Occidente. Sin embargo, ni lo social ni lo humano fueron

21. Sófocles, *Antígona*. Trad. Ignacio Errandonea S. J. en *Sófocles: Tragedias*. Madrid, 1962, p. 320.
22. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, Londres, 1970, pp. 110-126.

objeto de primordial atención en un buen principio, si hemos de juzgar por los textos que poseemos.

Pero a través de ellos también podemos colegir que en la Grecia preclásica se formaba ya una conciencia colectiva acerca del valor intrínseco del individuo, que era enteramente nueva en el mundo. El sentido del valor de lo humano individual fue la condición primera para que tuviera lugar el ulterior desarrollo del pensamiento social en Grecia. Aunque ya hay señales de ello en la obra homérica, por ejemplo en el concepto de héroe tal cual se puede ver en la *Ilíada*, o en el de trabajo personal, según Hesíodo, había que llegar a un Solón para encontrar un pensamiento social secular coherente, y éste es, en gran parte, como hemos visto, expresión del pensamiento popular de todo el cuerpo de ciudadanos en un momento determinado de la historia ateniense. Lo que a nosotros ha llegado, en el terreno de lo social, de los filósofos presocráticos, consiste más bien en un conjunto de comentarios incidentales, aunque algunos muy interesantes.

Heráclito descuella entre todos ellos por su clara aserción de los derechos del individuo frente a los del Estado. Heráclito el Oscuro (540-475 a.C.), mostró su desdén más olímpico por la constitución política de Éfeso[23] (aproximadamente 500 a.C.). Al exponer lógicamente las razones de ese desprecio y sus objeciones al sistema de Éfeso, Heráclito lleva a cabo un acto de libertad intelectual y política. Antes de Heráclito, el individuo se consideraba libre si no era esclavo; a partir de él, habrá que pensar que además de la libertad material debe existir la de opinión. Heráclito sentía en general un cierto disgusto por la política y los políticos, pero no por eso dejó de creer en los principios básicos de la convivencia pública; así nos dice que «los hombres deberían luchar por defender la ley como si fuera una ciudadela» pues, por imperfecta que sea, la ley humana extrae su vida de la natural. Hay que servir a ella, y no al déspota, que es arbitrario. Empédocles (489-433 a.C.), menos escéptico que Heráclito en materia política, puso en práctica el precepto anterior (aprox. 450 a.C.), luchando denodadamente en favor de la democracia contra la tiranía y la oligarquía. Poca duda cabe de su sinceridad: Empédocles dícese que es uno de los pocos hombres que en la historia han renunciado al poder real que se les ofrecía. De sus ideas sociales quizá la más relevante para el mundo moderno sea su creencia firmísima de que el conocimiento daría al hombre un control sobre la naturaleza y, por lo tanto, le llevaría a la conducción racional de los propios asuntos humanos.[24]

Por su parte, los pitagóricos insistieron, como los griegos más civilizados, en la aceptación de la ley y la costumbre y en que debía fomentarse el gobierno por consentimiento, y proclamaron que sólo los esfuerzos voluntarios alcanzan objetivos auténticos.[25]

23. Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers*, comentario a los textos de Diels *fragmente der Vorsokratiker*. Oxford, 1946, p. 104.
24. *Ibid.*, p. 173.
25. *Ibid.*, p. 278.

A estos postulados éticos llegaron los pitagóricos no sólo por la vía del sentido común, sino como parte de su idea de la armonía del mundo. Parecido proceso siguieron las ideas sociales de Demócrito (460-370 a.C.), que eran parte de su concepción cósmica.[26] La virtud, que debe guiar al hombre en medio de sus apetitos y pasiones, y en sus relaciones con sus congéneres, consiste para él en un equilibrio interno. Demócrito inicia con esta opinión una corriente de pensamiento que busca en el fuero interno la felicidad, dejando de lado la solución, aparentemente muy difícil, o imposible, de los problemas sociales. Cínicos, estoicos y epicúreos —herederos estos últimos en parte del mismo Demócrito— concebirán mucho más tarde el mundo de lo social como algo intratable, o mejor dicho, incambiable. Empero, todos los grandes pensadores de la Antigüedad, de Sócrates en adelante, creyeron que el filósofo podía hacer algo positivo en el terreno de la acción social, sobre todo al incrementar el conocimiento de los hombres acerca de sí mismos y de sus sistemas sociales.

§ 8. LA HISTORIA EN GRECIA. — El llamado siglo de Pericles presenció también la aparición de una de las ciencias sociales más importantes, la historia. La historia es ciencia social en cuanto que va más allá del mero registro de datos y fechas e intenta desentrañar las relaciones de causa a efecto en el acontecer de los grupos humanos y explicar su significado. El primero que esto hizo fue Heródoto (484-406 a.C.), a quien ya hemos mencionado anteriormente. Heródoto procedía de Halicarnaso, en el Asia Menor, una de las colonias griegas de su costa. Al escribir sus *Historias*, Heródoto quiso explicar las guerras medas. Lo ingente del conflicto greco-persa le llevó a enfocar su obra desde una perspectiva general, explicando todas las causas que habían concurrido en su preparación y la vasta serie de acontecimientos que se desencadenó al comenzar. Heródoto poseía la preparación suficiente: naturalizado ciudadano ateniense, con una gran cultura histórica, viajero incansable por Babilonia, Egipto e Italia, además de conocedor probable de las costas del mar Negro, y con capacidad de mantener una documentación vastísima sobre todo lo oído, visitado o investigado. Heródoto confeccionó su historia a base de, como diríamos hoy, entrevistar a cuantos testigos presenciales pudo y tomar nota de lo que decían. Lo apuntaba todo, tanto las leyendas y las supersticiones como los hechos más fidedignos. Y es que Heródoto se dio cuenta de que toda información —por aparentemente falsa que sea— posee algún fondo de verdad, o por lo menos, es reveladora de una situación peculiar.

En el terreno de la historia misma, la deuda con Heródoto no puede medirse, ya que él es prácticamente la única fuente para comprender una de las épocas más críticas de toda la historia

26. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (4.ª ed.), Buenos Aires, 1958, p. 330.

de Occidente, y también un manantial de información constante para saber acerca de todos los pueblos que describe. Es absurdo reprocharle inexactitudes, cuando el simple hecho de haber fundado la historia como ciencia social debe concederle un lugar especialísimo en el curso de los esfuerzos por explicar científica y racionalmente el mundo de los asuntos de los hombres.

Heródoto no ha sido superado en su capacidad de transmitir la profundidad del conflicto de modos de pensar, maneras, y hasta de estructuras sociales que se han producido repetidamente en la historia entre los pueblos de Oriente y los de Occidente. Hay quien, llevado por un etnocentrismo mal escondido, ha explicado tal conflicto en términos de superioridad occidental. Esto es erróneo y tendencioso. Pero poca duda cabe que el conflicto ha existido entre estas dos zonas de la cultura mundial más de una vez. Heródoto lo presenta como un choque entre dos formas de vida. Sus relatos de Maratón, Salamina, y de la defensa del paso de las Termópilas cobran un sentido profundo cuando Heródoto nos explica cómo el griego lucha más por su forma de vida que por otra cosa; cómo no le es posible traficar unas garantías de seguridad con el imperio persa. Todo ello sin dejar de ver los defectos y las limitaciones de los helenos, sus divisiones, sus querellas, la estrechez de algunas de sus miras.

Estas restricciones de las comunidades griegas encontraron su historiador, Tucídides (471-402 a.C.) de quien también hemos ya hablado anteriormente. Allí hemos expresado algunas de sus ideas políticas, que compartía con Pericles y con los demás atenienses prominentes que medraron antes de la guerra del Peloponeso. Pero, además, Tucídides pudo contemplar la gran colisión interna del sistema helénico: la lucha entre la autocracia espartana y la democracia ateniense. Tucídides no es un escritor simplista. Su obra no es unilateral; como ya vimos al mencionar el llamado Diálogo Melio, el historiador ateniense se percata de las contradicciones internas de la misma ciudad que se hace abanderada ideológica de la democracia en el curso de toda la guerra. Las causas de ésta le interesan algo, o bastante, pero lo que más le importa es describir cómo se fueron ventilando los asuntos durante el conflicto. La idea central es, para él, la política. Tucídides, como ha dicho Jaeger, es un historiador político,[27] o el creador de la historia política, hasta el punto que el pasado de los helenos no tiene para él demasiada importancia. A él lo que le interesa es saber quién detenta el poder, cómo se mantiene, cómo se distribuye. No es de sorprender en un hombre que toda su vida estuvo directamente envuelto en los cargos políticos de su propia ciudad, o en los militares, pues dirigió una expedición naval en el curso de la larga guerra.

Por último, hay que señalar en este historiador la importancia de su idea de que la historia es en sumo grado, repetitiva. Muchos historiadores afirman lo contrario, pues creen que lo que diferencia a los fenómenos históricos de los estudiados por otras ciencias es precisamente su unicidad: una vez han ocurrido, nunca vuelven a suceder y no pueden encontrarse dos iguales. No así Tucídides. Claro está que no es tan burdo como para creer que las cosas vuelven a acaecer exactamente del mismo modo. Lo que ocurre es que Tucídides intenta descubrir leyes y constantes que expliquen la marcha de la historia y por qué los hombres reinciden en sus errores, como dicen antiguos aforismos.

27. W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 345 y sig.

> Esta actitud espiritual es precisamente lo que da a la exposición histórica de Tucídides el encanto de su imperecedera actualidad. Ello es esencial para el político, pues sólo es posible una acción previsora y sujeta a plan, si en la vida humana, en determinadas condiciones, las mismas causas producen los mismos efectos. Esto es lo que hace posible una experiencia y con ella una cierta previsión del porvenir, por muy estrechos que sean sus límites.[28]

Heródoto y Tucídides abren, pues, el campo de la ciencia histórica en Grecia. Tras ellos vendrán historiadores eminentes, desde Jenofonte a Polibio, a quienes iremos mencionando según sea menester; mas conviene decir ahora que ninguno de los posteriores, ni quizá ninguno de los grandes que tuvo Roma, llegó a igualarlos en el conjunto de sus obras individuales.

§ 9. SÓCRATES. — Nació entre 471 y 464 a.C. y murió, condenado por el pueblo de Atenas, en 399. Diógenes Laercio y Hegel han dicho ambos que Sócrates «es celebrado como maestro de moralidad, pero deberíamos llamarle más bien inventor de la moralidad».[29] Sócrates es ciertamente el inventor de la ética secular libre de toda mítica. Es también el fundador más cabal del método crítico de indagación científica y filosófica. No es posible exagerar fácilmente su influjo sobre el método de la teoría social. Y la deuda de todos los espíritus libres para con él tampoco.

Como quiera que Sócrates no dejara nada escrito, tanto cuanto de él sabemos nos ha llegado a través de quienes lo conocieron —tales Jenofonte y Platón— o de quienes recogieron tradiciones —tales Epicteto, Plotino y Séneca—. Desde nuestro punto de vista, tres son sus aportaciones relevantes:

1) El postulado de que la virtud es conocimiento.
2) La invención de la definición.
3) La incorporación de la epistemología al campo de la filosofía social.

Veámoslos:

1) Que la virtud sea conocimiento, además de que lo implique, es algo de incalculables consecuencias en la ciencia política posterior. Sin ir más lejos, la *República* de Platón parte parcialmente

28. *Ibid.*, p. 351.
29. M. M. Dawson, *The Ethics of Socrates*, Nueva York y Londres, 1924, p. III.

de esa hipótesis: se construye un sistema político que ofrezca a sus miembros capacitados las condiciones necesarias para conocer el Bien Supremo y a los demás a alcanzar el grado de saber que su naturaleza les permita; a este saber se llega mediante una vida justa y virtuosa, que depende a su vez de que el individuo se aplique en el estudio de la verdad. La virtud es conocimiento porque es obediencia a la facultad de razonar, y el orden social, por ende, debe ser racional para que en su seno medre la virtud.

2) Aristóteles dijo que una de las más grandes aportaciones de Sócrates ha sido la definición,[30] y dijo bien. No sólo ya en el terreno de la política, sino también en el académico, no hay unanimidad en cuanto a definiciones y significados. Piénsese, por ejemplo, en lo que la palabra «democracia» significa según quien la pronuncie. Sócrates quería que los hombres se pusieran de acuerdo acerca del significado de las nociones que usaban, y en este sentido su magisterio está tan vivo como cuando él lo ejerció en el ágora de su soberbia ciudad. Si no podemos averiguar el sentido último de un concepto moral, sociológico o económico —que es a lo que Sócrates iría en última instancia— es necesario que lleguemos por lo menos a definiciones convencionales, definiciones operativas, claras, distintas y, a ser posible, carentes de carga afectiva en ellas mismas.

3) La teoría social tiene también una teoría del conocimiento. El método socrático de llegar a conocer en cualquier caso es el diálogo. La verdad en el terreno de lo social no puede salir, según él, sino del incesante diálogo. Mas para Sócrates este diálogo no era el político o parlamentario, movido sólo por los intereses de los participantes, sino el filosófico, cuya única motivación es el amor a la verdad. Sócrates parte de la base de que «no sabía sino que no sabía nada», pero cree que el conocimiento puede alcanzarse, aunque el camino sea arduo; y concluye que el método de la pregunta y la respuesta, llevado con honradez, es el adecuado para alcanzar el saber.[31]

El juicio y muerte de Sócrates constituyeron una fuente inagotable de especulación acerca de las relaciones entre el intelectual y el estado, el individuo y el pueblo, la libertad de pensamiento y los valores morales generalmente aceptados. A la postre, Sócrates fue víctima precisamente del sistema que hizo posible su existencia como hombre. Y es que llevó las cosas demasiado lejos, poniendo en tela de juicio, con su racionalismo radical, aquellas instituciones de la polis que requerían una lealtad más bien irracional por parte de los ciudadanos. Los sofistas, en contraste con él, eran unos maestros remunerados que enseñaban las artes necesarias para alcanzar el poder político en la efervescente sociedad de Atenas. En general, el conocimiento no era para ellos un objetivo, sino un medio a utilizar, y, además, predicaban a sus discípulos que evitaran ponerse en contra de las creencias populares.

30. Aristóteles, *Metafísica*, VI.
31. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thougt*, Londres, 1951-1952, p. 87.

Nada más lejos de la actitud socrática. Aun para la misma democracia ateniense, la presencia de un hombre de la entereza y la rectitud moral de Sócrates era incómoda; sin embargo, su propia defensa ante el tribunal que lo condenó constituye, para siempre, uno de los documentos más importantes en pro del derecho del individuo de expresar sus opiniones, por críticas que sean, acerca de cuantos asuntos humanos le atañan. Pero evidentemente en la Atenas de la época —Sócrates murió antes de la guerra del Peloponeso, y tres años antes de la reforma democrática del Areópago, del 461, inspirada por Pericles—, era inconcebible tanta tolerancia. La acusación oficial contra él era la de «no reconocer como dioses a los dioses de la polis y querer introducir otros nuevos». En el mundo de entonces, apenas salido de la mentalidad sagrada arcaica, la novedad radical socrática —envidias y mezquindades políticas aparte— no podía sino despertar profunda ansiedad en el ánimo de un buen número de ciudadanos responsables. Para ellos la piedad ancestral era precisamente la mejor garantía del buen gobierno, incluso naturalmente, del democrático. Por ello, en la larga historia de la libertad de pensamiento, Sócrates es el punto de partida, la instancia a la que hay que volver una y otra vez para entender las complejas relaciones y los conflictos que surgen entre el individuo libre y la sociedad constituida, entre el disenso crítico y la autoridad legítima necesaria para todo orden social justo.[32]

32. Sobre el juicio y muerte de Sócrates, véase Platón, *Eutrifrón*, *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*. Sobre el alcance general de su obra, A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1974 (3.ª ed., 1966).

Capítulo II

PLATÓN

§ 1. Semblanza de Platón (Aprox. 428-347 a.C.). — Platón era ateniense y pertenecía a la aristocracia de su ciudad natal. Algunos de sus parientes fueron prominentes en la política de Atenas, aunque no descollaran precisamente por su lealtad a la democracia: Critias, uno de ellos, perteneció al pequeño grupo que intentó establecer la oligarquía en 404, y Antifón, otro, fue un dirigente del movimiento reaccionario del 411. Sócrates, que por sus ataques y críticas contra las imperfecciones de la constitución de Atenas reunía en su derredor a diversas gentes de temperamento oligárquico, quizás atrajese por esta misma razón a Platón, vástago de una familia más conservadora.[1] Sea cual fuere el motivo, el hecho fundamental es que Platón fue discípulo de Sócrates y que la influencia de este hombre sobre él fue inmensa. Ésta fue sin duda acentuada por la paradójica muerte de Sócrates a manos de la democracia, la cual sin duda acabó de redondear el escepticismo general que Platón sintió por todo régimen mayoritario. Sin embargo, es necesario que tengamos en cuenta que, dada la profundidad y complejidad del pensamiento platónico, no es posible en ningún caso considerarlo como un sistema de ideas reaccionario, totalitario, o de cualquier otro tipo. En este sentido Platón escapa —y ya lo hemos de ver en seguida— a todo encasillamiento, muy a pesar de que algunos críticos contemporáneos nuestros hayan intentado presentarlo como «enemigo de la sociedad abierta», es decir, como si de un mero ideólogo se tratara.[2]

Platón dedicó gran parte de sus desvelos a escribir su propia filosofía. Esto lo hizo en forma de diálogos. Los primeros siguen muy de cerca el estilo y el contenido de las conversaciones mantenidas por su maestro, y por ello se llaman *Diálogos Socráticos*. El primero fue la *Apología* en favor de Sócrates, que tiene interés para toda la historia de las ideas políticas, pues en ella se refleja su consternación ante el hecho de que un sistema que pretende basarse en la tolerancia pueda permitir el desafuero de ejecutar

1. E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Nueva York, 1959, p. 61.
2. Cf. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*. Ed. revisada. Princeton, 1950, Vol. I, y T. L. Thorson (ed.), *Plato: Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, 1963.

al más eminente de los hombres. Los *Diálogos* de su madurez son sus obras maestras, tales el *Simposio*, el *Fedón* y la *República*. A ésta hemos de dedicar nuestra atención cuidadosa. En su vejez Platón escribió obras importantes, como por ejemplo el *Critias* o las *Leyes*, diálogo este último que complementa junto a otro, el *Político*, el pensamiento social de la *República*, y lo coloca en una perspectiva realista y práctica. En general, cada uno de sus diálogos trata un tema diferente, pero esto no es estricto. Algunos tratan de varios temas y muchos rozan incidentalmente un sinnúmero de ellos. La filosofía sistemática amanece con Aristóteles, de modo que ni siquiera se puede afirmar que la *República* sea un tratado de ciencia política. Además de eso es mucho más, y sus elementos no políticos son tan importantes como los políticos y sociológicos.

Platón no fue sólo un escritor, sino también un hombre muy activo en la vida social de su tiempo. Al igual que su maestro, predicó sus teorías como mejor pudo, y yendo algo más lejos que Sócrates, hasta intentó ponerlas en práctica, aunque sin demasiado éxito. Esto constituye una de las más hermosas aventuras en la vida del filósofo. Sus experiencias y sus afanes de reforma social nos las cuenta en sus *Cartas*, de las que la *VII* es muy importante. En ella Platón nos relata el origen de sus ideas políticas[3] y sus intentos de hacer realidad su filosofía social en el reino de Siracusa. Nos explica cómo en su primera visita a Sicilia conoció al tirano de aquella ciudad, Dionisio, y cómo le explicó sus teorías, lo cual le valió a Platón el ser vendido como esclavo, pues sus ideas gustaron poco al gobernante. Mas Dión, cuñado de Dionisio, quedó tan impresionado con las ideas del ateniense que, libre éste otra vez, y muerto aquél, pensó que sería conveniente educar al futuro rey, su sobrino, y llamó a Platón otra vez a Siracusa, quien hizo dos viajes a la ciudad siciliana en 368 y 361. En vano intentó Platón hacer de Dionisio el Joven el tipo de filósofo-rey que debía edificar el estado perfecto.[4] Después de peripecias diversas, Platón volvió a Atenas, a la Academia por él fundada, donde llevó una activísima vida de enseñanza, y a pesar de haberse enfriado su fe en la inmediata perfectibilidad del hombre y de la sociedad, murió sin haber abandonado esta idea y sin haber dejado ni un solo momento de creer en su viabilidad.

§ 2. El método platónico. — Es pertinente dedicar una cierta atención al método usado por Platón en sus investigaciones. En muchos sentidos aparece como una mera prolongación del socrático, puesto que presenta todos sus temas en forma dialogada. La diferencia, claro está, estriba en que Platón deja lo puramente verbal para pasar a lo escrito. La dialéctica platónica, como así se llama dicho método, tenía además una vieja tradición en Grecia, pues los filósofos eléatas habían hecho uso de una forma

3. Platón, *Carta VII*, 324, 325. Quizá sea apócrifa.
4. *Ibid.*, 327-334.

parecida de presentar sus ideas. En principio consiste en que la construcción de conceptos, así como la estructuración y conexión de los mismos entre sí en forma sistemática, se alcanza mediante la contraposición de ideas expresadas empleando la conversación razonada, la pregunta y la respuesta; la afirmación, la negación y la salvedad. En el diálogo escrito, la existencia de diversos interlocutores puede ser meramente ficticia; el diálogo puede expresar la capacidad de la mente de analizar diversas posibilidades y contraponerlas lógicamente para conseguir resultados. Para Platón, dialéctica y pensamiento son, en el fondo, lo mismo; la dialéctica es la ciencia más elevada,[5] pues ella nos lleva al verdadero conocimiento. Y la implicación de que la dialéctica es también parte de la dinámica de la naturaleza y de la vida no queda excluida de esta concepción. Ciertos filósofos idealistas y, tras ellos, los marxistas, habrían de hacer suya esta idea de raíz platónica, andando el tiempo.

Puede verse en todo esto hasta qué punto el método filosófico de Platón estaba íntimamente ligado al sistema social democrático griego, en el que la discusión racional de cada problema constituye un elemento básico. Los lectores de su tiempo deberían ver en los diálogos un reflejo de la vida del ágora, y tanto ellos como nosotros nos hemos visto cautivados por su elegancia, belleza y facilidad de lectura. Pero, dejando aparte su aspecto estético, hay que subrayar que el método dialéctico de las contraposiciones de proposiciones diversas en el marco de una discusión coherente ha atraído a importantes pensadores sociales de todos los tiempos. En las mentes de estos autores el significado de la idea de dialéctica no coincide con el de Platón, pero esto no es óbice para que haya que ver en este último el origen de tal método especulativo.

Por otra parte, la dialéctica platónica responde a las exigencias de la naturaleza misma de los asuntos sociales. En materia social, el peso de las opiniones es muy importante, de modo que todo grupo de personas que quiera dilucidar una situación tiene que partir de la base de que cada individuo no posee un conocimiento absoluto del asunto, sino más bien uno parcial, cuya forma de expresión es lo que llamamos una opinión. Si ese grupo se reúne para deliberar y conseguir una visión más completa, es decir, para reducir el grado de error que pueda haber en cada opinión particular, el método a seguir debería ser en principio el dialéctico. Por eso Platón distingue entre la *doxa*, u opinión, y el conocimiento verdadero. Esta distinción para él tiene implicaciones epistemológicas muy profundas, pero al simple nivel del coloquio entre individuos dispuestos a hallar fórmulas o soluciones razonables, la cosa tiene también su valor. Del hecho de que cada hombre posee *doxa* y no saber, se sigue tanto la necesidad del diálogo en el terreno de las cuestiones sociales como la banalidad de toda

5. Platón, *Filebo*, 58 a. Para una introducción sistemática al tema, cf. J. A. Muñoz Montes, *La dialéctica platónica*, Universidad Central de Venezuela, 1962.

aserción dogmática. El método dialéctico pide, además, libertad de crítica y disciplina lógica en quienes lo siguen. En las ciencias sociales es esencial en el planteamiento de una investigación en equipo, en la conducción de un seminario, en la discusión rigurosa de cualquier tema.

§ 3. Carácter general de la «República». — La *República* o el *Estado* de Platón no es sólo su obra social más importante, sino quizá la obra cumbre del autor. Por tanto se trata de un texto imprescindible si se quiere conocer su metafísica, su epistemología o su psicología. Aquí nuestro empeño estribará tan sólo en destacar los elementos de su filosofía social que más descuellen y dejar de lado los demás. Ésta no es tarea fácil, ya que el todo está presente siempre en cada una de las partes de la *República*. Considerándola, pues, socialmente, podemos decir que se trata de un proyecto de constitución de una sociedad perfecta en la que el hombre esté en condiciones de alcanzar la máxima felicidad que su naturaleza individual le permita, así como el más alto grado de sabiduría. No es otra cosa que el esquema de una sociedad perfectamente justa.

La *República* dícese que es una utopía, la primera utopía importante. Utopía es todo plan de una sociedad feliz según un conjunto de normas cuya realización práctica es imposible. Esto no quiere decir que tales proyectos carezcan de valor. Los mejores de ellos han servido, por contraste, o por establecer un conjunto ideal de fines morales, o por razón de poner en marcha un sistema ideológico, de acicate para la acción social; en todo caso las utopías han sido siempre consuelo y esperanza para los insatisfechos y los oprimidos. En general, el método que las preside en su desarrollo es el deductivo. En las utopías se va de lo más general a lo más particular, de un conjunto de postulados básicos a un sinnúmero de conclusiones prácticas. Platón construye su estado ideal de acuerdo con su concepción del hombre y de acuerdo con su noción de justicia. Éstos son los pilares sobre los que se asienta toda la obra en lo que tiene de original; en lo demás, el material se lo da la Grecia de su tiempo, sobre todo la imagen de Esparta y su constitución peculiar, pues la *República* no nos presenta otra cosa que no sea una ciudad-estado helénica, tanto en el número de sus habitantes, como en el área de su territorio, como en el estilo de vida de sus ciudadanos.

Hoy ya no es posible creer que Platón considerara factibles todos y cada uno de los principios rectores de la obra por él escrita. Elaborar una utopía no siempre equivale a tener una mentalidad utópica. Hay que considerar que Platón trazó un estado ideal a sabiendas de que lo era, para establecer un paradigma, un contraste irreprochable de aquello a lo que los hombres llegarían, de no ser su naturaleza tan imperfecta. Las obras sociales posteriores del autor nos reafirman en esta opinión, y nos hacen rechazar la idea de que en su vejez el sabio ateniense se

desengañara por completo de su proyecto inicial. Platón estuvo convencido de que muchos de sus principios eran parcialmente viables a través de la educación, y por ello no cejó en esta empresa durante toda su vida, tanto en la corte siciliana como en los jardines de las afueras de Atenas, en que estableciera su escuela.

§ 4. LA DEFINICIÓN DE LA JUSTICIA. — Los primeros libros de la *República* están dedicados a definir la justicia. La idea central es que si logramos saber qué es lo justo estaremos en condiciones de saber cómo debemos organizar nuestra convivencia a satisfacción de todos y de acuerdo con lo que debe ser, no con lo que es.

Siguiendo el método dialéctico, Platón ofrece al principio varias posiciones, puestas en boca de diversos interlocutores de Sócrates. La primera definición de justicia es la del interlocutor Trasímaco, quien afirma, cual los emisarios griegos que fueron a Melos, presentados por Tucídides, que «la justicia es la fuerza».[6] Esto es, como dice un autor, «identificar el *jus* con la *potentia*».[7] La ley declara que es justo aquello que el poder y la voluntad del estado que las promulga quieren. Y además, añade Trasímaco, «el justo está en todas partes en condición inferior al injusto».[8] Estos argumentos podrán esconder falacias, pero no hay duda de que responden a una concepción del derecho nada rara en muchos momentos de la historia. Y en sentido estrictamente realista, la posición de Trasímaco, de que el derecho es la fuerza, responde a una constatación elemental de la vida social. La respuesta de Platón a estas afirmaciones consiste en destacar cómo el hombre verdaderamente justo, que no identifica poder y derecho, es un hombre más sabio y más feliz. El hombre que sigue a su razón tiene un camino claro en su vida, mientras que el que sigue la ley de la fuerza causa no sólo la infelicidad de los demás —cosa a la que no se puede llamar justa—, sino la suya propia, pues se condena a sí mismo a poder ser dominado arbitrariamente.

Glaucón, otro interlocutor, sin embargo, presenta al Sócrates platónico un argumento más refinado: la justicia es convención.[9] Se trata de un argumento históricamente no menos importante que el de Trasímaco, pues es el que, muchos años más tarde, debía sustentar, en la Europa anterior a la Revolución francesa, la teoría de que la sociedad se debía a un contrato original de los hombres entre sí. Platón responde de una manera muy original, pues no intenta demostrar —cosa por otra parte fácil— lo endeble de esta teoría mediante el análisis de las condiciones reales en cualquier estado, sino diciendo que la justicia es algo interno al hombre, connatural, y que se halla en su espíritu, por el mero

6. Platón, *Rep.*, I, 40 y sig.
7. Barker, *op. cit.*, p. 95; «a la manera de Spinoza», añade este escritor.
8. Platón, *Rep.*, I, 343-344.
9. *Ibid.*, II, 354 y sig.

hecho de ser hombre, de modo que no puede hallarse originariamente fuera, como sería si fuera mera convención o pacto. Según Platón, la justicia en la sociedad es una manifestación de la que habita en el interior del hombre. Platón cree que la justicia es *la* cualidad de la vida moral del hombre, y esta cualidad surge cuando hay armonía entre sus diversas facultades,[10] de la misma manera en que la justicia social es la armonía entre los individuos, y el reflejo del equilibrio interno de cada uno de ellos. Veamos ahora cómo ve Platón al hombre, pues su construcción, como la de todo gran pensador, un Hobbes, un Marx o un Maquiavelo, en última instancia depende de una manera específica de entender la naturaleza humana.

§ 5. LA NATURALEZA HUMANA SEGÚN LA «REPÚBLICA». — El hombre aparece aquí como un ser que tiene tres virtudes principales, por no decir partes. Estos elementos son el deseo (ἐπιθυμία), la razón (λόγος) y el espíritu (θυμόζ). El deseo es aquel elemento que nos lleva al placer y a la satisfacción, en virtud de los cuales se apagan el hambre y la sed que le dan su origen. La razón es bien diferente, pues mediante ella el hombre aprende a conocer. La consecuencia de este aprendizaje es que se está preparado para amar, puesto que para Platón el amor es la suprema forma de conocimiento. El tercer elemento, el θυμός, que suele traducirse por espíritu, está más o menos entre los dos anteriores y de ambos participa. Por un lado, es el coraje, el que hace que el hombre sea arrojado. Por el otro, es como un instinto que nos lleva a acatar lo justo y a indignarnos contra lo injusto. En lo primero se parece al deseo, en esto último se parece a la razón.[11]

No cabe duda de que la concepción que Platón tiene del hombre es mucho más compleja que esta de los tres elementos, pero para construir su teoría del estado, son ellos los únicos que le hacían falta. El ciudadano de la *República*, pues, se concibe como un ser poseedor de un alma, la cual contiene razón, ánimo y apetito. Éstos son, en el fondo, tres fuentes de acción, y quizá por eso Platón no ha hablado de otra facultad: la voluntad. La acción deliberada es compleja, pues muestra tanto razón como puro deseo. De la siguiente cita colegiremos cuáles son las tendencias que surgen de estas facultades y cuáles son consecuencias sociales:

...según Platón, el alma tiene órganos diferentes... Con cada órgano hay una tendencia a la acción, de las que hay tres:

I. La capacidad de los apetitos comunes de la cual nacen las correspondientes tendencias, y entre ellas su formulación general, el deseo de poseer; mediante la propiedad se satisfacen estos deseos; aquí se trata de ventajas personales, individuales.

II. La tendencia hacia la conducta animosa y resoluta, cuya posesión lleva al deseo de honor y posición en la sociedad y al deseo de poder; mediante ella se afirman los hombres frente a los otros (y frente

10. Barker, *op. cit.*, p. 118.
11. *Ibid.*, p. 104.

a sus propias inclinaciones aberrantes) tanto en las buenas como en las malas causas.
III. La capacidad de pensar, de la que mana el deseo de conocer y la tendencia a racionalizar nuestra conducta en tanto en cuanto pueda ser racional.[12]

Pronto veremos la plasmación de estos tres niveles antropológicos en la concepción platónica de la organización social ideal.

§ 6. ORGANIZACIÓN DEL ESTADO PLATÓNICO. — La más sencilla agrupación humana surge ya del hecho de que el hombre no se basta a sí mismo. Cuando los hombres se han reunido en sociedad, se dividen sus tareas en forma complementaria: músicos, artesanos, rapsodas, marineros, sacerdotes, labradores.[13] Esta sencilla observación de Platón significa que por primera vez en la historia del pensamiento social nos hallamos frente a un esquema que va a hacer del fenómeno de la división del trabajo su piedra angular. El estado platónico es, ante todo, un estado organizado funcionalmente, de acuerdo con las ocupaciones de cada uno de sus miembros, todos ellos especializados en tareas propias. Esta especialización de cada cual tiene una raíz moral, pues debe responder a la naturaleza íntima de cada individuo, haciéndole justicia.

Todo esto constituye un plan o proyecto que ya en sí implica una seria crítica de los estados existentes en la época. En primer lugar, las funciones de gobierno deben restringirse a las personas más competentes. Con ello se terminaría con la ignorancia y la falta de responsabilidad de los políticos y de los demagogos. Por otra parte se acabaría con la violencia de las luchas entre facciones y, sobre todo, con la perpetua guerra que existe, dice Platón, en toda ciudad, hasta en la más pequeña, entre ricos y pobres, es decir, la lucha de clases económicas. Acabar con ello sería resolver el problema de la justicia, que es, no hay que olvidarlo, el radical punto de partida de la obra toda del filósofo ateniense.

El estado-paradigma, modelo de todo otro estado, deberá estar construido de acuerdo con la naturaleza del individuo. El estado, cree Platón, será imagen y semejanza del alma humana y tendrá, en consecuencia, los mismos elementos que ésta tiene. Esto no quiere decir que Platón conciba al estado cual si fuese un organismo a gran escala; lo único que significa es que deben establecerse importantes paralelos entre la psicología individual y la estructura de la sociedad. Las clases sociales serán las que le darán la estructura deseada. Mas estas clases se constituirán de acuerdo con la naturaleza de cada individuo, no por nacimiento, privilegio o favor. Los menos capacitados serán los trabajadores, artesanos y campesinos y los más los guardianes de la sociedad. Los guardianes a su vez se dividirán en soldados y gobernantes o gobernante, en caso de que haya uno solo. Siendo el alma

12. N. R. Murphy, *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford, 1951, pp. 40 y 41.
13. Platón, *Rep.*, II, 368e-376c.

humana una combinación de los tres elementos señalados en el anterior epígrafe, hay que añadir que en cada hombre aparecen combinados en forma diferente. Así, por ejemplo, aquellos hombres en los que predomine el deseo, y la razón esté reducida a un grado secundario, deberán abstenerse de la alta tarea de gobernar y dedicarse de lleno a los trabajos manuales. Ello, además, está de acuerdo con su naturaleza íntima y les hará más felices.

En los soldados predominará el buen ánimo y el sentido del honor y del sacrificio altruista por la patria. Por ello debe confiarse a hombres de este tipo la defensa del estado, pues no serán fácilmente sobornables ni huirán ante el peligro.

El gobierno estará en manos del filósofo-rey o de varios de su calidad; ¿qué es un filósofo-rey? Siguiendo estrictamente su lógica, Platón llega a la conclusión de que el regimiento de la sociedad debe estar en manos de quien más sepa acerca del hombre, del Bien Supremo y de la naturaleza. Por otra parte, los conocedores del Bien no podrán ser víctimas de las pasiones que habitualmente emponzoñan la política. Esto significa una completa transformación de la forma en que los hombres normalmente alcanzan al poder, es decir, impulsados por la ambición personal y no por puro amor al saber, combinado con una completa ausencia de egoísmo. No nos corresponde aquí describir qué es lo que entiende Platón por conocimiento y cuál es su idea de la realidad material. Baste decir que, para él, el mundo de lo visible es tan sólo un mundo de sombras e imágenes que son tenues reflejos de un mundo de superior realidad, el de las «ideas», muchas de las cuales son arquetipos que imperfectamente son imitados por las cosas entre las que vivimos. El filósofo es el que conoce estos arquetipos, el que conoce lo general además de lo particular, el que *sabe* y no *cree que sabe* solamente, como la mayoría de los mortales, que —como hemos visto— llaman saber a lo que en el fondo no es más que mera opinión.[14] Si el poder fuera puesto en manos de estos filósofos cesaría el gobierno de los incompetentes y se habría dado el primer paso serio hacia la edificación de una sociedad justa.

§ 7. EL COMUNISMO EN LA «REPÚBLICA». — El plan platónico significa una revolución total en las formas de vida habituales en las ciudades-estado de su tiempo tanto en las oligárquicas como en las democráticas. El rasgo más revolucionario es el del comunismo. No es que no pudieran hallarse precedentes o analogías. Esparta los daba en abundancia. Pero la *República* presenta un plan mucho más vasto. Sin embargo, éste no alcanza a todos los miembros de la sociedad; la clase productora, a la que pertenecen hombres que, por naturaleza, no pueden llevar una vida elevada, que necesitan seguir sobre todo deseos menos altos, debe ser satisfecha con ciertas formas restringidas de propiedad. La

14. *Ibid.*, V, 473b hasta VI 532.

clase superior, la de los guardianes, es la que vive en régimen de comunismo completo,[15] es decir, en un sistema social en el cual la propiedad privada no existe. Luego, por así decirlo, el comunismo platónico es, ante todo, un «comunismo de clase» o aristocrático. Esto puede ser entendido derechamente sólo si tenemos en cuenta que en la comunidad política que Platón proyecta, las clases sociales no lo son más que por diferencias naturales entre los hombres. El origen de las clases sociales en la *República* no debe buscarse en la desigualdad económica con que se enfrenta todo hombre al nacer, ni en un sistema de explotación entre seres humanos basado en la fuerza, sino casi exclusivamente en criterios de excelencia moral e intelectual. Además, es un comunismo cuya existencia depende de la aceptación del postulado, entre otros, de que la felicidad del individuo depende de la felicidad del conjunto de individuos, y no al revés.[16]

El estado debe permanecer a la misma distancia de la riqueza como de la miseria, pues este comunismo debe serlo de la sobriedad y la mesura, no de la molicie. Se trata de un comunismo cuyo fin no es otro que el de la regeneración moral de los ciudadanos, y en el que la idea de bienestar —sin dejar de ser tenida en cuenta— no es central. En el comunismo platónico la idea del aumento de la riqueza y de la productividad económica no está presente. Se trata de que la clase superior, es decir, sus dos estamentos, soldados y gobernantes, vivan en una situación que coadyuve a la eliminación de los instintos egoístas que tienen su origen en el deseo. Por eso los guardianes carecen de casas familiares y viven en algo así como cuarteles o conventos, cobran un salario en especie y no en dinero y comen a la espartana, en refectorios comunes. Pero no queda aquí la cosa: las mujeres son comunes también; ahora bien, esto debe entenderse simplemente como una consecuencia lógica de la necesaria emancipación de las mujeres.

Platón fácilmente prueba que las mujeres son iguales a los hombres en cuanto a su capacidad intelectual. Prueba también que para que su emancipación moral, física y cultural tenga lugar es menester abolir la familia, pues en virtud de su existencia la mujer griega quedaba subordinada al hombre por completo. La familia, sin embargo, era la institución fundamental en el seno de la cual se educaba el ciudadano. Al abolirla era necesario sustituirla por otra institución que educara: el estado.

§ 8. La educación. — La única manera de asegurar la persistencia del estado ideal, según Platón, consiste en crear un sólido sistema educativo. Para ello Platón establece un detallado sistema escolar, que se hace cargo de los niños desde su primera infancia hasta que se les va dejando en los puestos sociales para los que están dotados. La educación platónica se caracteriza por dos cosas, principalmente: primero, es una educación que alcanza a todos los ciudadanos por igual, de modo que no se tiene en cuenta el origen social de ninguno de ellos. Los futuros hombres maduros están en absoluta igualdad de condiciones y sólo la excelencia de su inteligencia decidirá sobre su porvenir; segundo, se trata de una educación paternalista, de un despotismo intelectual. Platón decide qué cosas conviene enseñar y qué cosas deben sufrir la más estricta censura. Nada hay en la *República* que se parezca al moderno liberalismo cultural, nada hay de tolerancia ideológica. Pero esto no hay que entenderlo mal: la intención del autor no es otra que la de acabar con la superstición, la demagogia y la mentira. Se trata de principios generales, cuya puesta en práctica no sabemos cómo habría tenido lugar en caso de que Platón pudiera haberla llevado a cabo personalmente. La educación tenía que tener el aspecto un poco drástico que Platón propone, pues sus objetivos eran terapéuticos; no sólo era cuestión de transmitir conocimientos, sino también de acabar en forma tajante, no evolutiva, con una situación injusta.

15. *Ibid.*, III, 416 y sig.
16. Paul Friedländer, *Platon*, Vol. III. Berlín, 1960, p. 85.

La educación lleva para Platón a dos cosas importantísimas, sin las cuales todo su plan no podría existir, que son el conocimiento del Bien por parte de los capacitados y la creación de filósofos-reyes, aptos para gobernar. Como se ve, a Platón no se le ocurre comenzar su ciudad ideal mediante la conversión de las masas a su teoría, sino que quiere hacer una transformación social desde arriba, convenciendo al ya poderoso. Es éste el que puede poner en movimiento el proyecto todo.

La educación platónica constituye al estado en una gran escuela en la que cada hombre vive para alcanzar la vida buena y justa. La ciudad es como un microcosmos que refleja el mundo perfecto de las ideas; cada uno de los hombres es dichoso en el puesto que le ha correspondido por naturaleza dentro de ese orden, con lo cual su vida no queda frustrada. Desde este punto de vista, el sistema platónico educativo propone una liberación, ya que permite a cada cual seguir lo que en realidad corresponde a su ser, sin desorbitar el quehacer más adecuado a cada persona. Claro está que es perfectamente discutible el que los criterios platónicos para establecer qué tipo de educación corresponde a qué individuos, sean o no correctos. Lo más interesante aquí quizás sea el postulado pedagógico de que a toda persona debe dársele el grado y tipo de educación que su inteligencia exija y que esta misión es de incumbencia pública.

§ 9. En torno al hombre de estado. — El diálogo *El Político*, escrito muchos años después de la *República*, desarrolla, refinadas por la experiencia del autor, algunas de sus ideas acerca del gobernante. Bien se ve que en esta última obra, la posibilidad de toda reforma seria de la sociedad pivotaba sobre la figura central del gobernante, del filósofo-rey. *El Político* es un estudio de la naturaleza de la persona que gobierna dentro del marco de la idea expuesta en la *República* de que el hombre de estado tiene el derecho a gobernar porque sólo él sabe a fondo lo que es pertinente en

materia política.[17] Todo despotismo, desde la época de Platón hasta el presente, suele racionalizarse por medio de este argumento. El pueblo, quiera o no, debe obedecer, pues el gobernante sabe lo que a la mayoría le conviene, de modo que su consentimiento carece de importancia.[18]

A pesar de ello no hay que entender a Platón cual si fuera un abogado incondicional del absolutismo. Su idea del hombre de estado ideal gira en torno al concepto del conocimiento de lo justo, y por eso hace en *El Político* una distinción muy importante entre tiranía y monarquía. Si el soberano actúa conforme a su sabiduría, sus actos serán a la postre bien recibidos por el pueblo, pues le traerán el bien; pero si actúa conforme a la ignorancia y a la arbitrariedad, no merece ser gobernante. Esto se aplica a cualquier situación en la que un hombre tenga poder por encima de otros hombres. Platón analiza la naturaleza del fenómeno que hace que un ser humano tenga autoridad sobre sus prójimos y tanto le interesa el dueño de una casa, como un administrador de bienes (οἰκονόμος) como el señor de un país. Naturalmente, su estudio se concentra en este último, pero un gran mérito de la obra estriba en analizar en abstracto qué sea el mando y cuáles sus funciones deseables.[19]

§ 10. «Las Leyes». — El gran último diálogo de Platón trata un tema del que no se había ocupado especialmente ni en *El Político* ni en la *República*: el de la ley. Esto se debía en parte al hecho de que la ley, a los ojos de Platón, aparece como algo elaborado por la tradición, además de serlo por los hombres que la viven en cada momento histórico. El gobernante tiene que tener manos libres para transformar la sociedad, y la ley, en el sentido de norma ya establecida, es más bien un impedimento. La reconsideración de este problema, y el hecho de que precisamente para reformar es preciso promulgar leyes, o, como a Platón le gustaba decir, directrices,[20] motiva entre otros factores el desarrollo de este diálogo.

Las Leyes es el más extenso de todos los diálogos platónicos, y no el más conocido. Ello se debe a que, para un lector poco entusiasmado, es algo tedioso y hasta repetitivo. Por otra parte no tiene la suprema gracia literaria de la *República*. Pero su contenido es capital para conocer el pensamiento social de su autor. El diálogo se desarrolla entre tres caminantes que van de un lugar a otro de la vieja isla de Creta y que durante su andadura discuten desde los puntos de vista típicos de tres personas que pertenecen a estados diferentes: Creta, Esparta y Atenas. El derecho comparado de los diversos países helénicos sirve aquí para altos fines de filosofía política y jurídica. El diálogo compara, en efecto, las leyes y las instituciones jurídicas, pero ése no es su objetivo,

17. Sabine, *op. cit.*, p. 73.
18. *Ibid.*, p. 73.
19. Platón, *El Político*, I, 258a-277a.
20. Platón, *Las Leyes*, IV, 722d y sig.

pues no trata de preguntarse cómo son, sino para qué son las leyes, qué funciones cumplen, qué sentido tienen. Estas son las preguntas que en el diálogo hace el interlocutor ateniense y las que lo sitúan a un nivel profundo. Las leyes se deben a la guerra, dice el espartano, al hecho de que el hombre por naturaleza —y no sólo en estado primitivo, como dirían mucho más tarde Hobbes y Spinoza—[21] está siempre en guerra, en una situación de *bellum omnium contra omnes*. El ateniense no le contradice, sino que lleva la cosa a sus aspectos extremos, al hecho de la incesante competición entre los individuos, y luego a la que existe en el hombre consigo mismo. El hombre debe llegar, concluye, al autodominio, a la victoria sobre sí mismo.[22] Y el estado debe también vencer sobre sus componentes, poniendo orden en el caos mediante el triunfo de lo justo.

Con esta discusión se abre un diálogo cuya principal característica es la aplicación de principios filosóficos a situaciones reales según criterios prácticos, sin querer forzar estas situaciones en favor de una utopía.

§ 11. El mejor estado posible. — Si consideramos que la organización política que presenta la *República* es inaplicable, pero creemos todavía que sus principios son los moralmente correctos, la conclusión será que habrá que instaurar un régimen en el que dichos principios entren en vigor en toda la extensión de lo que las realidades sociales permitan. Ésa es la idea rectora de *Las Leyes*. Se trata de la creación del mejor estado posible, no del estado ideal.

Esta creación, según Platón, debe llevarse a cabo mediante el predominio general de la ley. Esto representa un viraje importante frente a sus ideas anteriores. Hemos dicho que para el gobernante ideal, es decir, para el que posee auténtico conocimiento del bien, la ley es un impedimento. Su labor es una labor de constante creación. Empero, para el gobernante real, que ha ascendido a su posición de poder por habilidad, ambición, herencia u otras causas, la ley puede ser una limitación para que sus acciones no se salgan al terreno de lo injusto. La ley, pues, es en la mente de Platón un *sustituto* del conocimiento. Éste sigue siendo lo deseable, pero dado que es casi imposible que el político gobierne en su nombre, más vale que gobierne de acuerdo con principios jurídicos.[23] Éstos, por su naturaleza, son un reflejo de una verdad que la obtusa mente del gobernante corriente no puede columbrar.

El sistema propugnado por *Las Leyes* es, pues, un compromiso entre lo ideal y lo real. La ley es lo más racional que pueda darse entre hombres débiles, es un paradigma de acción al que hay que ajustarse. ¿Cómo será el estado que cumpla con esta guía? Según Platón, el mejor estado posible, aquel en el cual las leyes sean supremas, sólo puede ser el que tenga una consti-

21. Friedländer, *op. cit.*, p. 363.
22. Platón, *Las Leyes*, I, 626d hasta 627c.
23. *Ibid.*, IX, 874 y 875, por ejemplo.

tución que combine las virtudes de las demás constituciones y evite sus defectos.

Platón imagina la fundación de una colonia[24] y a raíz de ello discute la constitución que deba dársele y de las leyes que deben promulgarse para que prospere. Tras un breve período de organización, que debe ser dirigido férreamente por un tirano temporal, la colonia empezará a vivir bajo un estado de derecho. En vez de un filósofo-rey ahora tenemos un cuerpo de legisladores —de 37 miembros— y otro cuerpo electoral —de 200—. Los legisladores sustituyen al filósofo-rey, y se llaman guardianes de la ley. Ya no son los guardianes filosóficos de la *República*, sino los garantes de que la ley sea respetada y entre en vigor en cada caso. En última instancia, cuando la nueva colonia esté en plena marcha, se creará un nuevo y más amplio cuerpo electoral compuesto por todos los ciudadanos capaces de guerrear. Este último podrá elegir a los guardianes de la ley y a un senado, pero nada más; se tratará, pues, de una asamblea popular sin derecho de censura o veto, sólo de elección. Desde este punto de vista, la constitución de *Las Leyes* es —con todas las limitaciones que se quieran— claramente democrática. Sin embargo, a Platón le interesaba que gobernaran los «mejores» y que la demagogia no pudiera hacer estrago alguno en la máquina política. Con este fin divide a la población en cuatro clases diferentes, concediendo a las superiores privilegios especiales en cuanto a la selección de representantes de las inferiores, y limitando a éstas su poder de seleccionar miembros de las más altas. Es curioso notar que para ello Platón cuenta con factores tales como la apatía política de las masas. De esta manera los principios aristocráticos se combinan con los democráticos, de modo que sea posible 1) que gobiernen los mejores, y 2) que no haya luchas ni divergencias sociales.

La división tetraclasista que Platón propone ahora está basada en principios económicos. Los hombres, cree Platón, son demasiado imperfectos para el comunismo. Como sustitutivo del comunismo ideal, sin embargo, Platón desarrolla el principio de que la propiedad privada debe estar al servicio de la comunidad. Y, como en muchos otros pasajes de *Las Leyes*, Platón vuelve a sus viejos ideales, de modo que considera que, en la medida de lo posible, es necesario mantener las instituciones de aquel estado ideal. En su obra de madurez, el sabio insiste en que el amor libre debe prevalecer en la sociedad y que la vida en común debe ser intensa, tanto, que el hogar debe perder importancia: las comidas tienen que seguir siendo colectivas.

Sea cual sea nuestra actitud ante cada una de las ideas platónicas expuestas en su último diálogo, hay una que se halla más lejos que todas las demás de la mente del hombre moderno que estime la libertad: la de que el estado debe ejercer tareas de espionaje y perenne vigilancia entre sus ciudadanos. Platón imagina una policía secreta que constantemente da información a los

24. *Ibid.*, IV, 707 y sig.

guardianes de la ley acerca de la vida social en sus aspectos no conspicuos.[25] Esta policía secreta de seguridad del estado encuadra perfectamente en el sistema total político-social de Platón sólo desde el punto de vista de la lógica, pero no desde el de su viabilidad. Es de suponer que si Platón aprendió tan bien muchas de las lecciones que le dieron sus fracasos prácticos, hubiera asimismo cambiado de opinión en este terreno, de haber sabido a qué horrores puede conducir el totalitarismo de un estado policía.[26]

25. *Ibid.*, IX, 856 y sig.
26. Para una consideración del pensamiento social platónico y del anterior desde el ángulo de la sociología, cf. A. Gouldner, *Enter Plato*. Nueva York, 1965.

CAPÍTULO III

ARISTÓTELES

§ 1. SEMBLANZA DE ARISTÓTELES (384-322 a.C.). — Aristóteles era jonio, nacido en la colonia de Estagira, pequeña ciudad de la costa de Tracia, al pie del monte Atos. Dos hechos fueron decisivos en su juventud: la situación social de su padre, médico del rey de Macedonia Amintas II, y la vecindad de su ciudad con el mundo no heleno, cosas ambas que iban a proporcionarle en sus años de plenitud sólidos elementos para juzgar su mundo.

Con el fin de ampliar su educación, partió para Atenas cuando contaba diecisiete años. Muerto su padre, quedó en situación económica desahogada, y gracias a ella pudo pasar en la capital ática veinte años, dedicándolos al estudio. Se ignoran sus primeros maestros, aunque es de suponer, dada la forma de vida ateniense, que tuviera uno u otro contacto con muchos de los que a la sazón enseñaban o daban un ejemplo; es muy probable que escuchara a Isócrates, y quizás a él le deba su invariable interés por las materias de la retórica. Al poco tiempo de su estancia en Atenas, regresó Platón de Sicilia. Aristóteles se hizo discípulo suyo y permaneció siéndolo hasta su muerte, acaecida el 347 a.C. Su admiración y devoción por el maestro fueron muy grandes, aunque esto no le impidiera examinar críticamente sus obras. El aforismo *amicus Plato, sed maius amicus veritas* cobra, en el Estagirita, un sentido literal.

Muerto Platón, Aristóteles realizó varios viajes. En el primero visitó a Hermias, tirano de Atarnea, y parece que se casó con una hermana o sobrina suya, Pitia de nombre. Estuvo también en Mitilene, según parece. Pero en 342, Filipo de Macedonia quiso confiarle la educación de su hijo Alejandro, que frisaba los catorce años. Aristóteles se hizo cargo de ella durante siete años, es decir, hasta el momento en que Alejandro partió en su memorable expedición contra Persia. Su influencia sobre el caudillo macedonio no está muy clara, pero es indudable. Muerto por asesinato el sobrino de Aristóteles, sus relaciones se interrumpieron, en 325, aunque habían durado tanto que Aristóteles había podido utilizar múltiples favores que le hiciera su discípulo para facilitarle el estudio de la naturaleza: consiguió dinero, materiales, animales exóticos, todo cuanto necesitó.

Aristóteles residía en Atenas desde 335, adonde había vuelto tras

13 años de ausencia. El mismo año de su retorno comenzó a dar clases sistemáticamente, pero no en la Academia, regida por su amigo Xenócrates, sino en un lugar llamado Liceo. Según el temperamento sistemático y ordenado del maestro, éstas se daban de conformidad con ciertas normas de horario y tipos de estudiantes; por las mañanas, los temas más difíciles, con poca asistencia, y por las tardes se trataban temas en forma «exotérica», es decir, más comprensible, para un público más numeroso y menos avezado. Estas enseñanzas, con tener mucho de doctrina platónica, ofrecían a los estudiosos un acercamiento a la verdad que descansaba mucho más en la inducción y en la observación que en cualquier otro método anterior. En efecto, aunque todo sea cuestión de grado, y no podamos decir que el Estagirita inventara tales procedimientos, es necesario destacar que la característica primordial del pensamiento aristotélico es la de proceder —en la medida de lo posible— por el camino de la generalización de observaciones concretas, por el camino de la prueba lógica, de la comprobación sensorial y la razón como sustitutivo de la intuición. Por circunstancias de su vida, Aristóteles había sido entrenado para esta faena: si por un lado había recibido de Platón la preparación teórica que ella requería, por otro, desde su infancia había conocido el método experimental; es muy probable que ya en ella conociera algunos rudimentos de anatomía. En su pensamiento político no dejó de comparar el estado con el cuerpo humano, y esta metáfora, por simplista que parezca, había de perdurar por muchos siglos en la filosofía social occidental.[1]

Pocos hombres han poseído la vastedad de sus conocimientos y la armonía con que todos estaban organizados en un sistema ágil, mucho menos rígido que alguno de los que más tarde habían de elevarse sobre su obra. En este sentido, el alcance de sus trabajos de tipo social es sobresaliente, y ello por dos cosas: primero, porque al integrar la sociedad dentro de un sistema de conocimientos científicos coadyuva a dar a la sociología —que había de surgir siglos más tarde— un lugar entre las ciencias; segundo, porque inicia el estudio objetivo de los fenómenos humanos, abandonando el énfasis en los contenidos de la conciencia individual y poniéndolo en cambio sobre las instituciones, la conducta y las situaciones sociales observables.

Al morir Alejandro hubo en Atenas un movimiento antimacedónico muy fuerte, de modo que Aristóteles tuvo que huir de ella, tanto por amenazas como por el ejemplo de la muerte de Sócrates, víctima también de un ramalazo de opinión pública. El sabio murió un año más tarde, en Calcis, en 322.[2]

§ 2. ÉTICA Y POLÍTICA. — La moral es una ciencia de la acción humana, y ésta se suele realizar ante todo con respecto a otros

1. Para un análisis histórico de dicha metáfora, cf. R. Nisbet, *Social Change and History*, Universidad de Oxford, 1969.
2. Los datos biográficos proceden de Alfred y Maurice Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, vol. IV, pp. 679 y sig. París, 1895.

hombres, es decir, que su dimensión social le viene ya dada de raíz. Así lo reconocía explícitamente Aristóteles al conectar en su tratado *Ética a Nicómaco* la moral con la política, la educación y la legislación.[3] Ello es debido a que, para él, lo bueno para el hombre es aquello que él busca según su naturaleza, sea cual sea su bondad intrínseca; noción ésta que la pone en conflicto con interpretaciones posteriores. Por otra parte, y sin necesidad de justificación alguna de carácter analítico, Aristóteles no consideraba que pudiera haber una disolución sustancial —en última instancia— entre la esfera de lo ético y la de lo político. En esto era fiel a su tiempo.

El estado heleno era, en teoría, un supuesto garantizador y fomentador de la felicidad humana o *eudaimonia* y de la vida buena. De acuerdo con ello, Aristóteles considera que el estado debe establecer un alto sistema moral y que su poder ejecutivo debe estar ordenado a la puesta en vigor de tal sistema. Es por ello por lo que, para Aristóteles, la política es una rama del conocimiento práctico, no teórico. Es una *praxis*, o sea, la aplicación concreta de ciertos principios sobre la convivencia.

Veamos las razones que da un estudioso de la doctrina política clásica para explicar las relaciones íntimas que hay, dentro del esquema aristotélico, entre ética y política:

> Lo particular no podía... ser separado de lo universal: lo particular existía sólo en cuanto «imitaba» o «participaba de» lo universal. Estudiarlos separadamente era no estudiar nada. Pero el hombre es lo particular y el estado lo universal del que participa; tampoco puede el hombre ser estudiado sin relación con el todo que le da sentido y existencia... [Aristóteles] cree, en verdad, en la conexión vital entre el hombre y el estado del que es parte; ningún escritor ha hecho hincapié más vívidamente en la necesidad del estado para el desarrollo del hombre. Pero a pesar de todo, el individuo campea por sí mismo en la doctrina de Aristóteles... Era inevitable que el aspecto ético del yo individual debía recibir un tratamiento independiente en [sus] manos... Así, escribe una obra sobre *Ética*, como investigación separada, pero tan vitalmente conectada con la política, que ambas deben siempre ser «pensadas juntas»... En la *Ética*, la moralidad se examina en conexión con la psicología, como un estado del alma: se ve como conjunto de partes del alma que entran en un hábito de acción deliberada, en la cual la supremacía de la parte racional queda reconocida. En la *Política*, la moralidad se estudia en conexión con el ambiente: es observada como *creada* por la influencia educativa de la autoridad política, como *acción* en su propio campo de realización.[4]

A la luz de estas consideraciones de Ernest Barker, pasemos ahora al nivel de lo social y, sobre todo, al de lo político, sin olvidar que, para Aristóteles, las comunidades humanas en el sentido amplio constituyen el único teatro posible de la vida moral personal.

3. *Ethica Nicomachea*, 1094a y 1179b y sig.
4. Ernest Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*. Nueva York, 1959, pp. 248, 249.

§ 3. LA NATURALEZA HUMANA Y EL ORIGEN DEL ESTADO.[5] — Dice Aristóteles que

> Cuando varias aldeas se unen en una comunidad completa y única, lo bastante amplia para ser autosuficiente o casi autosuficiente, surge el estado, originándose en las meras necesidades de la vida, y continúa su existencia para que ésta sea mejor. Por tanto, si las más tempranas formas de sociedad son naturales, también lo es el estado, que es su consecuencia o fin, y la naturaleza de una cosa es su fin.
> Por ende, es evidente que el estado es creación de la naturaleza y que el hombre es en su virtud un animal político.

O sea que el estado, la organización política, es sencillamente una dimensión más de lo humano. Por eso aclara Aristóteles este concepto, añadiendo que todo individuo que estuviera alejado por completo de la vida política sería un hombre «sin corazón, sin ley y sin pueblo», como decía Homero, o bien sería, más que un hombre, un semidiós quizás. No cabe duda de que ésta es una reelaboración de la concepción periclesiana del ciudadano como miembro activo y creador de la vida pública de su comunidad, y plasmación del prejuicio que en Atenas existía contra quienes, siendo libres y capaces, se abstenían de intervenir en el estado o de servirlo. Pero Aristóteles da a este aspecto de la actividad humana una verdadera categoría ontológica. Se es hombre en cuanto que se es animal sociable, político. Eso no consiste sólo en la capacidad de organizarse; hay animales, los gregarios, que se organizan también. Se trata de que el hombre, en contraste con ellos, tiene la facultad de hablar —virtud política por excelencia— y de expresar con el habla sus conceptos acerca de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto, distinciones éstas que sólo él hace y que no hallan parangón alguno entre los demás animales gregarios.

Por otra parte, el estado no es una consecuencia posterior al hecho de que existieran individuos o familias de ellos, sino que es anterior. El problema es lógico, no histórico, y su argumentación bien sencilla: si el todo es necesariamente anterior a sus partes y el individuo aislado es sólo una parte en relación con un todo, la comunidad política será una categoría anterior a la del individuo. Prueba de ello, y prueba de que éste es parte nada más, es que el individuo aislado no es autosuficiente y sin una comunidad no puede subsistir. Claro está que desde un punto de vista temporal todo debió de suceder con simultaneidad; en cuanto hubo hombres hubo estado, y en cuanto hubo estado dejaron éstos de ser bestias para ser humanos. Porque aunque Aristóteles explícitamente reconoce la existencia de lo que él llama un instinto social o de sociabilidad, también imagina el origen histórico del estado, siguiendo la pauta establecida de que si el estado nace de las

5. Arist., *Política*, I, 1252a-1260b, comprende todas las referencias a dicho texto en este epígrafe. La presentación de las ideas sociales del filósofo no sigue el, por otra parte, problemático orden con que nos han llegado los libros de su obra.

necesidades de los hombres, éstas habrán desarrollado también las instituciones más elementales que lo sostienen. En primer lugar existen dos relaciones que pueden considerarse fundamentales: la de hombre a mujer y la de amo a esclavo. El primer tipo de relación cubre una serie de necesidades tales como la sexual, la de la procreación, la del hogar, y la segunda da lugar a la estructura política de la casa: el amo es el rey de su familia. Pero esta pequeña unidad no satisface todas las necesidades. Hay que adquirir bienes que la economía familiar no puede por sí sola producir, de modo que la aldea es la prolongación lógica de un conjunto de unidades familiares.

Es de suponer, cree Aristóteles, que las aldeas tuvieron regímenes monárquicos, a imitación de las familias de las que procedían, y hasta que cuando se formaron las ciudades, como consecuencia de la federación de ellas, tuvieron también gobiernos monárquicos. Pero el proceso cesó aquí porque el estado ya puede decirse que posee la autarquía, la autosuficiencia, y por ello podemos considerarlo como una sociedad completa, o, como dirían los exegetas aristotélicos de la Escolástica medieval, una sociedad perfecta. Sólo en su seno halla el hombre su dignidad.

Es conveniente tener en cuenta que Aristóteles no distinguía entre estado propiamente dicho y sociedad. Como se señaló al principio, la polis es un concepto que traducimos por mera conveniencia con la palabra estado, pero abarca a todas las instituciones sociales de una comunidad dada. Ello no se debe en ningún caso a torpeza analítica o falta de comprensión, sino al hecho de que en ese momento histórico, y dado el grado de identificación de la estructura social helena con la política, no era humanamente posible hacer tales distingos. Identificación, pues, del hombre con su vida familiar y de ésta con la comunidad local, la cual, a su vez, es parte sustancial del organismo político que a todos engloba. Se puede decir que hay en Aristóteles un continuo y una trabazón entre todos los elementos de lo social que, según él nos lo presenta, recuerdan mucho a lo orgánico. Su concepto de estado no tiene pues las implicaciones burocráticas y de separación entre administración pública y sociedad civil que había de adquirir mucho más tarde esa noción, en tiempos modernos.

§ 4. ESTÁTICA SOCIAL: TIPOLOGÍA DE LOS ESTADOS.[6] — No todos los estados son iguales. El mundo griego ofrecía a Aristóteles el panorama de un sinnúmero de polis y de soluciones políticas al problema de la convivencia. Gran parte de su *Política* es fruto de la intensa labor realizada por él de acumulación de todos los datos posibles acerca de las organizaciones políticas de la Hélade. Se sabe que llegó a coleccionar y a redactar 158 constituciones, cosa

6. Todas las referencias a Aristóteles en este epígrafe se hallan en *Política*, III, 1274b-1295a.

que le permitió hacer ciertas generalizaciones y elaborar una clasificación general.[7]

Antes de examinarla es menester señalar cuál es la idea aristotélica del ciudadano, pues es un elemento fundamental y constituyente de la organización política. Si bien al describir el origen del estado se había hablado de individuos y luego de familias y comunidades reducidas o aldeas, ahora, al presentar una definición de estado, ésta se hace en virtud de otra definición, la de ciudadano. Para llegar a ella Aristóteles ensaya varias que, tras demostrar su inexactitud e insuficiencia, nos dejan el camino expedito para la auténtica. Así, por ejemplo, se rechaza la idea de que el ciudadano pueda definirse por su residencia en un territorio, ante la vaguedad que esto tiene frente al hecho de los derechos del ausente o a la existencia de extranjeros en el territorio de una polis. Tampoco los derechos y deberes jurídicos son un buen criterio, ya que, volviendo a la instancia de los extranjeros, éstos tienen el mismo privilegio que los nacionales de recurrir a los tribunales para sus pleitos y querellas. En contraste con esto se puede definir al ciudadano diciendo que es «quien tiene el poder de tomar parte en la administración judicial o en la actividad deliberativa del estado». He aquí una definición tan práctica como funcional, que repugna a toda abstracción y que, aparte de las ideas que su autor pudiera tener acerca del mejor gobierno de los hombres, sólo puede concordar con las instituciones que caracterizaban en aquel entonces al estado democrático, y aun con la idea que hoy tenemos de la democracia genuina, que va más allá del mero derecho a la representación, pues hace hincapié en la condición de que el ciudadano debe tomar parte activa en la gerencia de los asuntos que luego han de afectarle.

En consecuencia con esta afirmación, el estado será entonces «un cuerpo de ciudadanos que satisfaga todos los fines de la vida». A Aristóteles no se le oculta que estas definiciones no coinciden con las dadas corrientemente; éstas dicen, por ejemplo, que un ciudadano es quien sea hijo de padre y madre ciudadanos, pero las de esta índole práctica no son suficientes para explicar el origen de ciertos derechos de ciudadanía de gentes que habían constituido un estado nuevo o que habían sido esclavos anteriormente. Otras dificultades podrían surgir si, fijándonos en la segunda definición, observamos que en una tiranía casi nadie —de los muchos que se llaman ciudadanos— tiene arte ni parte algunas en la gestión de los asuntos públicos. Siguiendo rigurosamente el pensamiento aristotélico, habrá que colegir que éstos no son verdaderos ciudadanos aunque así se llamen. Aristóteles estuvo siempre muy atento a las diferencias entre el valor semántico

7. Aristóteles define la constitución diciendo que es «la forma en que están distribuidos los cargos en un estado», 1278b. La palabra «constitución» no tiene aquí el sentido moderno, pues no se trata de una declaración general de principios jurídico-políticos.

Todas las constituciones estudiadas por Aristóteles, salvo la de Atenas, han sido perdidas. La que queda fue descubierta en 1891.

y el real de las ideas y las palabras.[8] Para ser ciudadano genuino hay que tener derecho a intervenir en la fase deliberativa, superior en sí a la misma constitución, pues éste es el modo como mejor se expresa la soberanía y la autoridad que del cuerpo de ciudadanos dimana.

Sin embargo, la práctica de la ciudadanía es un arte que requiere toda la atención de un hombre educado, de modo que las embrutecedoras faenas manuales deben ser eliminadas de la vida del ciudadano. De no ser así, dice Aristóteles, desaparecerá toda distinción entre amo y esclavo. Y hemos de ver, más adelante, que tal distinción es importante para el sistema social propugnado por el Estagirita, así como para el justo funcionamiento de la polis griega, para la que la esclavitud, al igual que en muchos casos, la democracia entre los ciudadanos, era un elemento imprescindible de su propia existencia. Ahora bien, ¿cómo pueden organizarse esos ciudadanos para constituir un estado?

Es ésta la pregunta que lleva a nuestro pensador a examinar las constituciones de la Hélade para intentar establecer, por vía de experiencia, una clasificación sólida. Se le puede reprochar —y se ha hecho muchas veces— que no analizara las constituciones de los pueblos no griegos de quienes, a excepción de Cartago, no se hace mención en la *Política*. Empero, su análisis de situaciones reales en el amplio mundo de la vida política de la cuenca mediterránea helénica posee un valor único: el de aplicar la inducción al estudio de las cosas humanas. Pues bien, la clasificación de las constituciones no era cosa nueva. Ya vimos que un Heródoto la había puesto de relieve. Platón hizo lo propio. En general, todas las divisiones seguían el esquema monarquía-aristocracia-democracia, que las investigaciones de Aristóteles no van a desmentir. Por otra parte, ya se había comenzado a distinguir entre ellas y sus contrapartidas, las constituciones corruptas, por ejemplo, entre monarquía y tiranía, con lo cual la división tripartita se convertía en una división en seis. Solía decirse, para distinguir las constituciones buenas de las malas, que las primeras estaban basadas en el consentimiento de los ciudadanos, y las segundas están en pie contra su voluntad; o bien que las unas seguían la ley mientras que las otras no. Aristóteles va a utilizar un nuevo criterio para mantener tal distinción.[9] Se tratará de averiguar si el gobierno está establecido en beneficio de los gobernados —constituciones buenas— o de los propios gobernantes —constituciones malas—. Es decir, prevalece el punto de vista teleológico, pues el fin de la constitución es el objeto de nuestra atención y no otra cosa. La constitución no es un armazón superimpuesto a un pueblo, sino una forma de realizar sus fines.

8. J. H. Randall, *Aristotle*, Nueva York, 1960, p. 257, afirma que en la *Etica* trata el lenguaje de un modo que no carece de analogías con la escuela wittgensteiniana de Cambridge y Oxford.
9. A Sinclair, *A History of Greek Political Thought*. Londres, 1952, p. 219.

De conformidad con este criterio finalista, Aristóteles establece la siguiente clasificación:

CONSTITUCIONES

NORMALES	CORROMPIDAS
Monarquía	Tiranía
Aristocracia	Oligarquía
Politeya	Democracia

Las normales buscan —mediante un gobierno altruista— el bien de la comunidad. Cada una de ellas, sin embargo, busca un tipo de bien que le es peculiar. Así la monarquía será una constitución cuyo fin será la virtud, pues ha de ser el gobierno de un solo individuo, reputado como el mejor entre todos los demás. La aristocracia, al ser el gobierno de los pocos, pero de los mejores, estará enfocada hacia la práctica de la vida noble y educada. La politeya —πολιτεία— significa el predominio de los muchos, de la clase media, y por lo tanto de la mesura, de las virtudes típicas a los ciudadanos de tal extracción. En el lenguaje moderno, la palabra *politeya*, acuñada por Aristóteles, sería la que correspondería a la actual de democracia, mientras que para él esta última servía para designar una forma corrupta del gobierno popular. Las constituciones anormales son correlativas a cada una de las normales; es como si a éstas se les hubiera añadido la nota del egoísmo. El bien de todos, fin de toda constitución, ha sido desviado hacia el cauce de la vida personal de quien detenta el poder. El monarca se convierte en tirano, el aristócrata en oligarca y el representante del pueblo, en demagogo.

Aristóteles considera que esta tipología es tan sólo esquemática y que pueden producirse toda clase de matices dentro de cada tipo. Considera también que cada sociedad necesita un tipo de constitución diferente según cuál sea el número de los ricos que en ella exista, o el número de los campesinos. No traza una serie subsiguiente, quizá porque las variaciones de los prototipos presentados sean infinitas, pero es muy explícito en cuanto a su existencia. Señala, por ejemplo, cuán diferente es una democracia de campesinos a una democracia de artesanos. Sin embargo, Aristóteles ve ciertas constantes en todo estado, elementos comunes a todos los gobiernos, que son, a su entender, tres ramas en las que se divide el gobierno.[10] En primer lugar está la capacidad deliberativa, de donde surgen las facultades legales de todo estado, así como las decisiones que afectan su vida básicamente: declaraciones de guerra, firmas de tratados. Tenemos luego a los magistrados y a los funcionarios, es decir, los que se hacen cargo de la administración y de los asuntos del estado: soldados, policía, contables, alcaldes. Por último, los jueces, los que dirimen conflictos en nombre de la ley. Esta división tripartita tenía depa-

10. Arist., *Política*, 1298a a 1301a.

rada una larga aventura —que no ha terminado aún— en la historia del pensamiento político, sobre todo cuando, a partir de la Revolución Francesa, se quiere hacer de la división de poderes principio inamovible del estado liberal de derecho. Pero en Aristóteles la división no existe para garantizar libertad alguna, sino para hacer observar que tales funciones son diferentes, aunque pueden no estar separadas en cuanto a la persona u organismo que las ejerce.

§ 5. EL MEJOR ESTADO: LA CONSTITUCIÓN MIXTA.[11] — La preocupación platónica por el mejor de los estados posibles no había ni mucho menos menguado en su ponderado discípulo. Naturalmente, su búsqueda del estado ideal seguía al maestro por la línea trazada en *Las Leyes* y sólo secundariamente la de la *República*.[12] Para Aristóteles, había un estado ideal sólo en el sentido de lo deseable, que la palabra ideal tiene también, pero no en el utópico. A ese estado le llamó politeya, palabra que había servido para designar una de las tres constituciones normales, y cuya corrupción era la «democracia», en el sentido especial que acabo de señalar.

Si consideramos los otros dos estados normales, la monarquía y la aristocracia, observaremos que en ellos predomina una persona o una clase, aunque sea para bien del resto; y si observamos las tres formas degeneradas, veremos que se caracterizan por el despotismo de un grupo o una persona sobre los demás. Así la plebe en la «democracia» expolia a los ricos, y en la oligarquía explotan éstos a los pobres. En consecuencia, la constitución ideal sería aquella en la que todas las partes en las que está dividida la sociedad estuvieran en equilibrio armónico, y como el gobierno es el poder de la sociedad, éste tendría que representar proporcionalmente a cada uno de sus elementos. En todos los gobiernos, excepto en la politeya, predomina algún elemento sobre los demás. La politeya puede definirse como aquel estado cuya constitución es mixta, es decir, que en ella se hallan, mezclados equilibradamente, poderes provenientes de cada elemento de una sociedad dada. Estas ideas responden muy bien a la teoría aristotélica del término medio, de modo que todo ello encaja tanto en su metafísica como en su ética. La politeya es, en la teoría social de Aristóteles, el vínculo de unión con su sistema total de pensamiento.

Si las constituciones responden a la estructura social sobre la que imperan, so pena de inestabilidad en caso contrario, la politeya podrá darse con solidez en el seno de sociedades que posean una vasta clase media. Ello es así porque

> la mejor comunidad política es la formada por los ciudadanos de la clase media, y los estados que tienen probabilidades de ser bien administrados son aquellos que la tienen muy desarrollada y, a ser posible, más fuerte que las otras dos clases juntas, o, en todo caso, que cada una de ellas; pues la suma de la clase media a uno de los extremos equilibra la balanza de nuevo, evitando que ninguno de ellos predomine. Grande es en verdad la buena fortuna de un estado en el que los ciudadanos tengan propiedad moderada y suficiente, ya que donde algunos poseen mucho y los demás nada, surgiría quizá la extrema democracia o bien la oligarquía pura; y la tiranía podría emerger de cualquier extremismo, tanto de la democracia más excesiva como de la oligarquía.

11. Todas las referencias a Aristóteles en este epígrafe se hallan en el libro IV, 1288b-1301a.
12. Cf. W. Jaeger, *Aristoteles*. Berlín, 1955, p. 275.

Todo esto ya nos lleva a la consideración del cambio social, es decir, a la dinámica. Quizá por razones metodológicas, Aristóteles ha considerado en partes separadas de su *Política*, por un lado, los tipos de gobierno y las instituciones invariables de la vida social, y, por otro, los cambios que se producen en las constituciones de los estados.

§ 6. DINÁMICA SOCIAL: TEORÍA DE LAS REVOLUCIONES.[13] — Una lectura apresurada de los textos aristotélicos acerca del cambio social nos haría pensar que estamos frente a un reaccionario típico, pues en ningún lugar se aboga por cambios o reformas, mientras que en todas partes se presentan métodos para mantener el *statu quo* político o económico. Pero la cosa no es tan sencilla. Si bien Aristóteles puede considerarse como un pensador un tanto conservador, al acercarnos a sus ideas sobre el cambio de las instituciones políticas conviene tener presente que la idea primordial que guía su estudio es la de conservación o preservación de toda constitución, sea ésta una democracia o una tiranía. Se trata de averiguar cuáles son las causas de la sedición, y cómo puede el gobierno constituido evitar que triunfen. Puede entonces resultar una teoría de la conservación de la libertad, en cuyo caso la adjetivación de reaccionario no vendría bien a nuestro filósofo. Su tratamiento del problema de la esclavitud, que subsiguientemente veremos, abona también el repudio de este calificativo.

La *Política* abunda más en el tema de la sedición (στάσις) que en el de la revolución propiamente dicha (μεταβολη). La revolución suele ser una sedición triunfante, y en su estudio debe incluirse el resultado de esa victoria. En cambio, la sedición va desde el mero conato al disturbio agudo y desde éste a la transformación profunda de la organización política y, por lo tanto —en algún grado—, del cuerpo social. Teniendo esto presente, veamos cuáles son las causas de la revolución para Aristóteles.

La más importante, dice Aristóteles, y que se refiere a los sentimientos revolucionarios de los sediciosos, es «el deseo de igualdad, cuando los hombres creen que son iguales a otros, que poseen más que ellos; o bien, el deseo de desigualdad y superioridad» cuando se consideran mejores y poseen lo mismo o menos que sus inferiores. «Los inferiores —añade— se rebelan para ser

13. Todas las referencias a Aristóteles en este epígrafe se hallan en el libro V, 1301a-1316b.

iguales, y los iguales para ser superiores.» Hay además otras causas, quizá no tan relacionadas con lo económico como las anteriores, y que son de orden psicológico, a saber, la insolencia, el miedo, el excesivo predominio, el desprecio, las intrigas en las elecciones, el descuido y la desproporción en los elementos de la organización política.

Aunque el principal origen de la sedición sea la desigualdad, y ésta, como he dicho, se refleja en lo económico, hay que subrayar que para Aristóteles es la desigualdad de honores, la injusta distribución de los cargos y de la autoridad, la desigualdad más importante entre las causas de la revolución.[14] Lo cual, claro está, no niega que la desigualdad económica no juegue un papel importante en la mente de Aristóteles para comprender estos fenómenos. De sus escritos se colige que, para él, el sedicioso lucha por obtener una posición social, honores, poder, y que la plataforma de su ambición es frecuentemente la pobreza de muchos o los amenazados privilegios económicos de unos cuantos, de modo que ambos factores se combinan en la revuelta, aunque el primero sea el más descollante. Cada cuerpo político tiene un grado de idoneidad diferente para que acaezcan tales sucesos, y la cosa es clara: a más injusticia, más probabilidad de levantamiento. Así, por ejemplo, la democracia es mucho más estable que la oligarquía, aunque ambas no sean más que corrupciones de sus correspondientes tipos normales, la politeya y la aristocracia.

¿Cómo preservar las constituciones? En primer lugar será cuestión de que todas ellas posean mayor número de adeptos entre la población que de oponentes, y para conseguir esto el único método es la moderación en las ambiciones de los gobernantes. La oligarquía no tiene que hacerse notar excesivamente sobre la ciudadanía ni la democracia amenazar de muerte la existencia de todos los bienes y privilegios de la aristocracia. Es decir, no hay que empujar a la oposición a la lucha abierta. Aristóteles parece ver una de las causas más importantes de la sedición en la torpeza del gobernante. Parece implicar que todo régimen —tiranías incluidas— puede subsistir indefinidamente mientras aplique con tino el arte de gobernar. Este arte no debe basarse en la mentira, pues ésta se descubre y puede conducir a la revuelta. Así, la mayoría acepta a menudo ser excluida de los puestos del gobierno; es más peligrosa la prevaricación de quienes la gobiernan que esa misma exclusión, que puede provocar su irritación. La mayoría prefiere prosperidad y no participación en el gobierno a expoliación y representación política combinadas.

Todas estas cosas pueden estar en un estado latente y explotar por motivos triviales. Aristóteles nos explica cómo algunas constituciones cambiaron por causas aparentemente pequeñas, como la de Siracusa, donde todo empezó con la pelea, por una cuestión de amor, entre dos jóvenes miembros del gobierno. Hay que distinguir, pues, en lo social, la ocasión de la causa verdadera.

14. Cf. Barker, *op. cit.*, p. 488.

Cada tipo de constitución, aparte de las causas que afectan a todos ellos, posee formas peculiares de sedición. El peor enemigo de la democracia es la demagogia, pues los demagogos, ya conspiran con los ricos para devolverles el poder, ya ofrecen lo imposible a los pobres y amenazan a los ricos, causando su reacción violenta. Así se pasa a menudo de ella a la oligarquía, aunque es común el paso de la democracia a la tiranía, por acumulación del poder en manos de un demagogo prominente o, a menudo, la conquista del mismo a manos de un general encumbrado. En el caso de la oligarquía, la opresión del pueblo por los oligarcas es el motivo más corriente de que cambie el régimen, hacia la democracia o la politeya en muchos casos. A veces, son otros nobles o ricos quienes llevan a cabo la sedición, por considerarse a sí mismos excluidos del poder, y otras, las rivalidades internas hacen que los oligarcas «jueguen a la demagogia», minando así la situación política. Por otra parte, dos constituciones normales, la politeya y la aristocracia, pueden cesar de existir por simple desviación de la justicia, convirtiéndose así la primera en democracia y la segunda en oligarquía. La tiranía es estudiada por Aristóteles con más detalle, pues «reúne los vicios» de estas dos últimas. «La tiranía ha aprendido de la democracia el arte de hacer la guerra a los ricos» y de la oligarquía el prescindir del pueblo y pensar sólo en la riqueza del gobernante. Por eso el tirano debe dedicar gran parte de sus energías a su propia conservación; la conspiración es su constante amenaza. Esa conspiración puede permearlo todo, especialmente la corte del tirano y su propia familia. El tirano debe poseer una actitud hostil contra todo y contra todos si quiere seguir siéndolo. Si Aristóteles hubiera vivido hoy no creo que estaría en desacuerdo con la frase de que la tiranía es —desde el punto de vista del que la ejerce— la paranoia institucionalizada. En efecto, todas las fuerzas de represión de los regímenes dictatoriales contemporáneos parecen seguir al pie de la letra las instrucciones que da la *Política* al respecto: una sospecha universal contra todo ciudadano, por no decir contra toda organización de ciudadanos que no esté absorbida por la maquinaria del estado. He aquí algunas recomendaciones aristotélicas:

> El tirano procurará saber qué hace o dice cada uno de los ciudadanos, y deberá emplear espías como las «mujeres policía» de Siracusa o los delatores que Hierón solía enviar a todos los lugares de reunión.
>
> El miedo a los delatores impide que el pueblo manifieste sus ideas, aunque si lo hace, más pronto se da con ellos.
>
> También empobrecerá a sus vasallos... quienes, teniendo que trabajar duramente, no tendrán tiempo para conspirar. Las pirámides de Egipto son un ejemplo de esta política.

Aunque Aristóteles fuera tan clarividente en todo lo que se refiere a la mecánica de la sedición, es ostensible que su visión del cambio social es incompleta y que sus perspectivas históricas no son muy grandes. Empero, y aunque hubiera tenido pre-

cedentes, hay que partir de él si queremos trazar una historia de las ideas acerca del cambio social. Su teoría de la revolución es la primera que aparece con un mínimo de coherencia y racionalidad. Nótese que los motivos que en ella impulsan a los hombres a actuar no son ni providenciales ni fatalistas, son motivos humanos, con causas detectables.

§ 7. EL DERECHO Y LA LEY. — La característica común a todos los tipos normales de constitución es que están sometidos a la ley. Si la ley puede definirse como la «razón intocada por el deseo»,[15] esto deberá ser así, puesto que en las constituciones corrompidas lo que encontramos precisamente es la sustitución del derecho por los deseos o ambiciones personales de los gobernantes. No es otra la idea que se tiene hoy del estado de derecho en el que una ley fundamental, o constitución, es la fuente suprema de autoridad y establece las necesarias limitaciones al poder del gobernante, para salvaguardar los derechos del ciudadano. En Aristóteles hay, pues, una idea de lo que pueda ser el estado de derecho, y hasta tal punto, que muy a menudo llama a la politeya «gobierno constitucional», como si sus otras constituciones no lo fueran también en algunos casos. A pesar de todo, no dio detalles, ni siquiera una definición, de lo que es un estado constitucional tal como se entendió a partir de la Ilustración.

Surge ahora la cuestión de si este derecho sobre el que se apoya toda la organización política de la sociedad, es o no una invención de los hombres. Aristóteles afirma que la ley y el derecho son naturales. La cuestión era importante, pues se planteaba en el marco tradicional de la distinción entre naturaleza —φύσις— y convención —νόμος—. Según nuestro filósofo

> la ley es natural porque es moral... El carácter natural de la ley excluye cualquier discusión de lo que es legalmente justo y lo que es naturalmente justo: para Aristóteles, como para Sócrates, lo Legal y lo Justo son uno. Puesto que la ley es natural, hay sólo una especie de lo Justo, que lo es tanto natural como legalmente.[16]

Fruto de esta fusión es la consideración de que los hombres excelentes no necesitan reglamentación alguna para relacionarse, pues el hecho de ser virtuosos hace que ellos mismos encarnen el derecho en su temperamento. «Para los hombres de virtud preeminente —dice Aristóteles— no hay leyes: ellos mismos son la ley.»[17] En consecuencia, el carácter de cada sociedad pedirá un tipo diferente de constitución; cuanto más virtuosos sean los hombres, mejor organización política tendrán y viceversa. Las leyes que rigen a un pueblo son un reflejo de su naturaleza.

La justicia, como el derecho, es también natural. Es un sentimiento común a todos los hombres, quienes no podrían ser

15. Arist., *Política*, 1287a.
16. Barker, *op. cit.*, p. 326.
17. Arist., *Política*, 1284a.

humanos si no lo poseyeran.[18] Sobre todo, se trata de un sentido de igualdad ante otros hombres y también de un sentido de igualdad entre hombres con los mismos méritos o deméritos.[19] A los primeros se deberá premiar de algún modo por su virtud y a los segundos habrá que sancionar, con lo cual descubrimos que la justicia tiene una función correctiva que es fundamental para la sociedad civilizada. De la misma manera, la justicia da más a quienes hacen más en pro de la comunidad. Así surge el concepto aristotélico de justicia distributiva, y la distinción, muy importante, entre ésta y la conmutativa.

Ya claramente establecida en la *Ética*, la justicia conmutativa es aquella que se refiere a las relaciones entre los individuos, al derecho contractual y los daños que una persona pueda causar a otra. Sigue principios aritméticos, como por ejemplo la estricta devolución de los bienes hurtados o la compensación por daños causados, pero no en mayor ni en menor grado que lo perdido por su causa. La distributiva, en cambio, vale para las relaciones entre el individuo y el todo, o la comunidad, de la cual es miembro. Sigue principios geométricos, o sea que se refiere a una igualdad ajustada a cada tipo de circunstancia jurídica o de relación de derecho: a cada cual se le dará aquello que corresponda a sus capacidades, a sus méritos, a su dignidad.[20]

§ 8. LA ECONOMÍA. — Toda la descripción de la formación del estado según Aristóteles se presta con facilidad a una interpretación económica. Ya la misma *Política* comienza diciendo que todo estado es una comunidad que existe para satisfacer ciertas necesidades sociales e individuales. La sociedad podría considerarse como medio para la satisfacción de las económicas.

Inmediatamente, Aristóteles relaciona la actividad económica con la institución familiar, entidad, por otra parte, fundamental en su concepción del estado. Una de sus funciones es la adquisición de riquezas y su consumo, de modo que el estudio de tales actividades debe realizarse dentro del ámbito familiar. Sin embargo, el hombre puede adquirir riquezas que vayan más allá de sus necesidades o de las de su familia, de manera que será necesario distinguir entre actividad económica en sentido estricto y lo que podríamos llamar actividad crematística, es decir, la acumulación indefinida de riquezas. Esta segunda es una actividad inmoral, según Aristóteles, concepción que prevalecería en Europa hasta los albores de la Edad Moderna.

De aquí surge una distinción clave de la teoría económica, debida a Aristóteles: la de valor en uso y valor en cambio. Según él, «toda propiedad tiene dos funciones particulares, diferentes entre sí: una propia y directa, y otra que no lo es».[21] En el primer caso se producen u obtienen bienes para utilizarlos o consumir-

18. *Ibid.*, 1253a.
19. *Ibid.*, 1280a-1283b.
20. *Ética*, libro V, *passim* 1129a-1138b.
21. Salvo nota 23, todas las referencias de este epígrafe se hallan en 1252a-1260b.

los, mientras que en el segundo el objeto en sí deja de tener este fin para convertirse en un elemento de cambio o de trueque. Así aparece el comercio, que es esencialmente el mismo en el caso de trueque de bienes entre dos individuos o de tráfico terrestre o marítimo en gran escala. Pero en el primer caso, cuando hay trueque o cambio para fines domésticos, se trata de una institución natural, mientras que en el caso del comercio el afán que lo guía es el simple lucro, la actividad crematística por ella misma, la cual es reprobable. La usura sería simplemente un subtipo, igualmente reprobable, pues es la ganancia por la ganancia.

Pero ¿cuál es la base de todas estas actividades? La propiedad. La propiedad para Aristóteles es una institución natural, connatural a la casa familiar, parte de ella. Estudia el arte de adquirirla como un aspecto de la administración de los bienes domésticos, razón de más para ver en toda actividad que trascienda sus límites algo ilícito e inmoral. La concepción aristotélica de la propiedad queda, pues, restringida al hogar tal como él lo entendía, como unidad económica con un alto grado de autosuficiencia, y no a la empresa capitalista.[22] Pero esto no implica una crítica radical de las instituciones capitalistas, pues, por otra parte, al concebir la propiedad como algo natural, incluye la de los bienes de producción, Aristóteles rechaza toda posibilidad de comunismo, es más, lo critica duramente, al referirse a Platón.

Su definición de la propiedad tiene además otra nota curiosa, que es la exclusión de las cosas intangibles, tales como el dinero y los documentos acreditativos de riqueza. Para él, la propiedad auténtica es aquella que no es símbolo de otra cosa, es decir, la casa, los animales, los esclavos. El esclavo, dentro del pensamiento de Aristóteles, al carecer de naturaleza humana, se convierte en mero objeto de propiedad, en medio de producción. Su postulado fundamental es que «el esclavo lo es por naturaleza». En la especie humana hay individuos superiores a otros. Los inferiores están destinados a obedecer a los superiores, mientras que éstos se ven moralmente obligados a tratarlos correctamente, paternalmente, pues el hecho de que se halle semidesposeído de razón no lo convierte por completo en una bestia. Aristóteles, sin embargo, va cayendo en una serie de trampas lógicas a medida que analiza la cuestión. ¿Cómo considerar al hombre libre que es hecho esclavo tras la batalla?, ¿y los esclavos que lo son por castigo, habiendo antes sido ciudadanos probos?, ¿y los libertos?, el problema se complica de tal modo que la presentación que de él hace Aristóteles es completamente insatisfactoria en cuanto a su lógica. Empero, Aristóteles se adelantó mucho a su tiempo en el tratamiento de la cuestión. Redujo la esclavitud a tales límites que nadie pudo considerarlos practicables: propuso su supresión para los hombres de raza helénica y, más aún, cuando habla de cómo sería un estado ideal, dice que en él los esclavos deberían

22. R. Lekachman, *A History of Economic Ideas*. Nueva York, 1959, p. 10.

poder redimirse y alcanzar la libertad mediante la fijación de un precio para la misma.[23] Se echa, pues, de ver que si Aristóteles no superó las contradicciones que encerraba su teoría de la esclavitud —y su concepción del hombre en general al enfrentarse con ella— es por lo menos evidente que se daba cuenta de las mismas.

En el fondo, estas antítesis reflejaban las situaciones de la polis democrática; el hombre que quisiera ser de verdad el «animal político» que Aristóteles propugnaba, debía dejar de lado toda tarea productiva para entregarse de cuerpo entero a la vida intensa del estado, ya que, según él, «en la polis mejor gobernada... los ciudadanos no deben llevar vida de mercader ni de artesano, pues tal vida carece de nobleza y es enemiga de la perfección moral». Además de definir al hombre como animal político, Aristóteles lo definió también como «ser vivo capaz de hablar», y hablar, en Atenas, era tomar parte en la vida pública. Por eso a los bárbaros y a los esclavos se les llama gentes sin habla, no en el sentido de no poder hablar, naturalmente, sino en el castellano de «no tener ni voz ni voto», así como en el griego de no poder tomar parte en las discusiones del ágora.[24] Pero al asimilar a estas gentes «sin voz» a la hacienda o haber del ciudadano libre, no hay que caer en el error de creer que Aristóteles —y sus compatriotas— creyeran que la posesión de bienes era la condición *sine qua non* para la intervención en la vida política del estado. Precisamente lo que la democracia griega intentó fue la separación completa entre propiedad y derechos políticos. El ostracismo, la rotación de cargos y muchas otras medidas iban dirigidas contra la posible ambición de los económicamente poderosos. De por sí, tales medidas representaban soluciones relativamente satisfactorias a los conflictos de clases que habían sido parte esencial de toda la historia de las ciudades estados, pero no eran suficientes para poner coto a la crisis de un sistema social que se mostraba incapaz de resolver problemas igualmente serios: la no integración cívica de los metecos, la falta de unión política interestatal, la vulnerabilidad militar ante las nuevas amenazas de la época y los abusos de la demagogia. En el capítulo que ahora sigue analizaremos las reacciones de los helenos ante esta compleja y contradictoria situación.

23. Arist., *Política*, 1330a.
24. Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*. Universidad de Chicago, 1958, pp. 27, 64 y *passim*.

CAPÍTULO IV

CRISIS DE LA POLIS Y PERÍODO HELENÍSTICO

§ 1. LA CRISIS DE LA CIUDAD-ESTADO. — La consecuencia principal de la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) fue la disrupción del sistema político de la Hélade. Hasta entonces Grecia estaba dividida en un gran número de ciudades soberanas, con sus respectivos «hinterlands». Cada ciudad posee todo un mundo político independiente, y los conflictos entre ellas no suponen la aniquilación mutua, en general. La victoria de Esparta sobre Atenas no significó que esa compleja red de soberanías y regímenes diversos acabara repentinamente, pero sí que su crisis se hiciera perceptible a cualquier mente atenta. Atenas misma había emprendido —antes que Esparta— el camino que debía conducir a tal estado de cosas, al querer establecer simultáneamente un imperio y mantener la polis en sus límites tradicionales. A partir de ahora nos encontramos con una serie de *hegemonías*, o predominios de la polis más potente, conatos de creación de verdaderos estados territoriales. Naturalmente, estos hechos debían cambiar en gran manera la problemática y el tono del pensamiento social helénico.

Las construcciones más importantes del pensamiento social griego —las de Platón y Aristóteles— se deben ambas a fechas posteriores a la guerra del Peloponeso. Se puede decir que el griego comienza a pensar y a teorizar sobre sí mismo en cuanto esas formas de vida empiezan a quebrantarse. Sin embargo, los primeros filósofos sociales no son teóricos de la crisis: ésta ocupa un lugar discreto en el conjunto de sus estudios, aunque importante. Platón, al trazar un plan de reforma social, reconoce fallos fundamentales en la polis griega. Aristóteles, al analizar las revoluciones y proponer medios para extirparlas, así como al criticar los extremismos políticos, se da también cuenta de las fallas básicas de la sociedad helena. La debilitación de la polis halló eco entre los escritores, oradores y pensadores de Atenas posteriores a estos dos. De todas formas, la crítica no supo proponer nada realmente constructivo, excepto la vuelta a los modos y maneras del pasado, la regresión histórica, cosa a todas luces imposible. Ello no resta interés al pensamiento de los testigos de esta época, precursores muchos de ellos ya del pensamiento conservador, ya del reaccionario, de los tiempos modernos.

§ 2. LAS IDEAS ECONÓMICAS DE LOS GRIEGOS. — Muchas son las razones que abonan la inclusión de este tema bajo la noción general de la crisis de la polis griega. La distribución de la riqueza y las formas de producción y de consumo de la Grecia primitiva ya vimos cómo influyeron en la ulterior configuración del pueblo heleno, sobre la base de un gran número de comunidades diferentes. Sin embargo, es la permanencia del sistema de autonomía y de autarquía, en una palabra, de autosuficiencia, de cada ciudad-estado lo que llevará a la crisis final del sistema cuando llega el momento histórico en el que lo que se impone es precisamente lo contrario, la formación de un sistema económico internacional. Eso lo conseguirán en cierta manera los regímenes políticos helenísticos, como ya veremos, y lo impondrá —*manu militari*— la administración romana, pero a costa de los valores más preciados del ciudadano de la Grecia anterior a tales fenómenos.

Pero no fueron éstas las únicas causas, ni tan sólo las más importantes, del fallo final del sistema político-económico de las polis griegas. La cultura griega pudo desarrollarse —en gran parte— gracias a la existencia de un número de esclavos que trabajaban mientras sus dueños se entregaban al gobierno, a la guerra o a las artes, cuando no simplemente a vivir en la holganza. Por otro lado, ya antes de Aristóteles se inicia una corriente que aboga por la dignidad inherente a todo ser humano. El mismo Aristóteles, como ya vimos, comienza a poner restricciones al concepto de esclavo. Esa corriente crece y, con el movimiento intelectual que se ha llamado Helenismo, alcanza el zenit: todo hombre, por el mero hecho de existir, debe de ser considerado libre. Pero estas ideas hicieron eclosión demasiado tarde para haber podido influir sobre el momento más importante de la política helena; además, los nuevos amos, los romanos, no parecían muy interesados en escuchar las prédicas moralizantes de los pensadores helenistas, por lo menos en su mayoría. Mas, entendámonos, la civilización griega estaba mucho menos basada en la esclavitud que otras de su tiempo. El griego consideraba que el trabajo era una labor de hombres libres. Si bien se mira, la ideología reflejada en *Los trabajos y los días* no es tan excepcional entre el ambiente rural de Grecia. Pero la expansión comercial, política y hasta imperial de algunas ciudades-estado incrementó la compra de esclavos. Aunque su número era exiguo en tiempos primitivos, éstos fueron aumentando. Antes de la guerra del Peloponeso habría unos 125.000, frente a unos 100.000 ciudadanos, en la zona del Ática.[1] Con excepción de los que trabajaban en las minas del estado, el trato que recibían no era malo: los espartanos solían reírse de los atenienses porque en las calles de su ciudad uno no podía distinguir al hombre libre del esclavo, a causa de sus iguales vestiduras. Esto es revelador de la actitud más humana de algunas comunidades griegas respecto de

1. A. W. Gonne, *History of Greece*, citado por H. D. F. Kitto, *The Greeks*. Harmonsworth, 1951, p. 132.

los esclavos. La conclusión que hay que sacar es que el griego no pensó que el esclavo era —ni debía ser— el eje de la economía.

El eje de la economía, en Atenas, era el comercio y las finanzas públicas. El estado pagaba un sinnúmero de empleos a base de impuestos recibidos de sus aliados y protegidos. Hay que comprender que la democracia ateniense requería la colaboración activa de los ciudadanos en todo momento. No es que el estado se interfiera, sino que se funde con la comunidad. La economía de Atenas es la economía de sus hombres; aunque esto hay que entenderlo dentro de unos límites, pues el negocio privado es protegido y fomentado y el contrato entre la administración y el individuo es cosa muy corriente.

Las ideas políticas de los atenienses influyen grandemente sobre las económicas. La riqueza, naturalmente, no estaba prohibida, pero los ricos tratan de evitar constantemente el exhibicionismo, o palían la envidia de sus conciudadanos mediante grandes gastos públicos o el mantenimiento de naves de guerra a sus costas. El favor público es necesario, y Atenas posee un sistema político que obliga a un notable grado de redistribución de la riqueza, en vez de favores aislados a individuos poderosos en la máquina estatal, simplemente porque nadie ocupa el mismo cargo durante mucho tiempo. Ya vimos cómo las reformas de Solón iban directamente a lo económico, y uno de los puntos clave de su programa político era el de acabar con la prevaricación y la ambición desmesurada de los ricos. Pero aunque los griegos son los inventores del concepto mismo de economía —de οἶκος, casa, y νόμος, ley, o sea, administración de la casa— ni Solón ni sus seguidores jamás pensaron en ella como una rama aislada de la actividad humana. La economía era un aspecto totalmente inseparable de los demás que se refieren a la vida social.

Si alguien se separó un tanto de esta idea y estudió la economía aisladamente, fue Jenofonte (430-335 a.C.). De él hablaremos más adelante con respecto de sus ideas políticas. Jenofonte escribió un tratado sobre *La Economía* en que parecen oírse ecos de la obra de Hesíodo, pues se considera a la agricultura como la fuente de riquezas más importante. Más que una especulación se trata de un elogio de la tierra y sus productos. Pero el tono laudatorio y la importancia ulterior que se ha concedido a Jenofonte a lo largo de la historia, subrayan su papel como uno de los fundadores de la idea fisiocrática (que triunfaría en el siglo XVIII d.C.) de que la agricultura es la única fuente auténtica de bienes. Obvio es que estas ideas implicaban una crítica al sistema económico de su época —siglos IV y III a.C.—, en que el comercio y hasta la actividad fabril habían sustituido las actividades económicas ancestrales de los griegos. *De los medios para aumentar los ingresos públicos de Atenas*[2] es una obra más positiva, pues se enfrenta claramente con los problemas financieros de su país. Este libro de Jenofonte —no muy extenso— es un estudio de estilo mono-

2. Jenofonte, *De los medios*, etc. *passim.*

gráfico. Después de explicar la situación geográfica ventajosa del Ática, Jenofonte propone soluciones concretas para aumentar la afluencia de capital. Entre ellas descuella su idea de fomentar el establecimiento de extranjeros, que abran negocios y paguen contribución. Para ello cree Jenofonte que hay que crear un sistema de garantías tanto jurídicas como de alojamiento y trato para atraer a estos mercaderes. Otra es que el estado ateniense haga él mismo negocios, desde su posición de ventaja; puede poner en marcha una flota mercante estatal, en vez de mantener tan sólo la armada. Lo mismo puede extenderse a las minas, que pueden explotarse no sólo para las necesidades de la ciudad, sino como negocio público. Tampoco excluye a los esclavos de las actividades del estado-empresario por el que aboga. Jenofonte no parece darse cuenta de que, en un sistema de economía «capitalista», lo que él propone es, en el fondo, intervencionismo, dadas las ventajas de que gozaría el estado en sus operaciones económicas. Sin embargo, sus ideas constituyen, bien se ve, un lejanísimo precedente de las actividades económicas de muchos estados modernos, que prefieren conseguir ingresos mediante su entrada en el mercado como negociantes o productores, y evitar así un nuevo impuesto sobre los particulares.

Hemos visto ya algunas de las ideas económicas de Platón, nacido tres años después de Jenofonte, y de Aristóteles, mucho más joven que él. Empero, parecía más adecuado hablar en este lugar de Jenofonte porque su obra prevé fenómenos económicos que se escapan a los dos grandes filósofos. Jenofonte propone remedios para enfrentarse con la crisis de las finanzas públicas de Atenas. Paradójicamente, si se hubieran seguido sus consejos, no se hubiera hecho sino acelerar el fin del delicado sistema político de Atenas, incapaz de sobrevivir a una expansión imperial y comercial combinada con un gran aumento de población y del número de sus esclavos, sin modificarse así mismo.

§ 3. LA CRÍTICA LITERARIA DEL SISTEMA. — La última fase de la gran dramaturgia ateniense refleja esta problemática. Eurípides (480-406 a.C.) es un buen ejemplo. Siguiendo la tendencia de volver a un pasado ideal para confrontarlo con un presente que comienza a dar señales de decadencia. Eurípides introduce lo político en la tragedia y lo pone en primer plano. Su obra *Las Suplicantes* es, como él dice, un «encomio de los atenienses».[3] Este drama examina algunos aspectos de la sociedad igualitaria, y las relaciones entre su dirigente y la mayoría. Aunque comienza con una declaración de su héroe, Teseo, acerca de la constitucionalidad del régimen político ateniense —que recuerda mucho al tono de Pericles—,[4] el problema es el del mando en una sociedad democrática. Pronto se ven los dilemas en que se debatía la ciudad-

3. Eurípides, *Suplicantes*, Hipótesis: ἐγχῷμυον'Ασηναιων.
4. Cf. H. Grégoire, Introd. a *Les Suppliantes*, París: Les Belles Lettres, 1923, p. 89, vol. III.

estado, pues a la hora de la verdad, es decir, cuando Teseo se ve obligado a conducir una guerra, o a tomar otras decisiones capitales, toda su confianza en el sistema democrático estriba en su fe en sus propias dotes suasorias. Dice: «Quiero que toda la ciudad me apruebe, puesto que es mi deseo; pero demos la palabra al pueblo, pues de esa manera nos seguirá de grado». Puestas las cosas de este modo parece como si Eurípides viniera a decir que el sistema es bueno si un Teseo está al timón del gobierno; pero esto no quiere decir que el trágico deseche la constitución ateniense como mala, antes se trata de una muestra más de las dudas que nunca abandonaron a las mejores mentes democráticas acerca de aquello que ellos mismos veneraban.[5]

Eurípides distingue al pueblo constitucionalmente integrado —δημος— del pueblo fuera del control de la vida política, convertido en masa amorfa —ὄχλος—. La distinción es importante, y le espera una curiosa reelaboración en Polibio. Platón ya la usa cuando dos interlocutores hablan de la mayoría, de modo que el uno se refiere al pueblo y el otro a la turba, con lo cual se ilustran las dificultades que existen para que los hombres nos entendamos en el área de lo social.

En el terreno de la comedia. Aristófanes (445-338 a.C.) puede también considerarse como escritor político, pues sus acerbas protestas contra la debilidad y falta de carácter de las nuevas generaciones atenienses se desarrollan a menudo en el marco de la plaza pública. Haciendo uso de la extraordinaria libertad de palabra que se alcanzó en su ciudad, fustigó sin piedad a los jefes democráticos y a su política. Algunos críticos se han precipitado al juzgarlo, y han llegado a decir que el comediógrafo estaba sobornado por los oligarcas y por el partido pro espartano.[6] La verdad es diferente: Aristófanes era un conservador y, como Eurípides, soñaba en una democracia al estilo antiguo. Como tenía un alto concepto de su misión como hombre de teatro, quería influir en los votantes —que eran el público que llenaba los graderíos durante la representación de sus comedias— mostrándoles aquello que debía ser y no era. En esto Aristófanes aparece, como los demás escritores griegos, cautivado por lo ideal y lo puro, ciego a las situaciones reales a las que había que acomodar irremisiblemente la futura marcha de la vida política. Sin embargo, hay mucho de sentido común en sus obras. Como puede verse en *Lisístrata*, Aristófanes proponía la paz entre Esparta y Atenas, lo único que podía haber salvado a Grecia y la unión panhelénica frente al exterior amenazador.[7]

§ 4. LA CRÍTICA POLÉMICA DEL SISTEMA. — Poseemos varias obras que reflejan las intensas discusiones en que se enzarzaban los atenienses en su anhelo de comprender cuál era la razón de la crisis. Una de las más lúcidas se la debemos al llamado Seudo Jenofonte, quien escribió una *Constitución de los Atenienses*. Su importancia estriba en que su enfoque es sociológico. El desconocido autor analiza la estructura del poder en la república del Ática. La democracia, viene a decirnos, posee una lógica interna que hace que advengan al poder todos cuantos conviven en el estado: gentes de mar, que garantizan la permanencia del imperio marítimo, las nuevas clases comerciantes, etc. La dispersión del poder en la democracia es un proceso constante, irrefrenable. Las mejores mentes dejan así de regir por ellas mismas los destinos de la comunidad política, para pasar a ser herramientas de diferentes grupos de intereses, a la par que dejan de sentir aliciente alguno en la vasta corriente igualitaria. Como sus ya mencionados contemporáneos, el Seudo Jenofonte tampoco puso en tela de juicio la justificación última de la ciudad-estado. Hasta el proyecto más radical que se conoce, el platónico, es en cierta forma la quintaesencia de lo existente, y en este sentido no tiene nada de revolucionario.

5. Cf. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1951, p. 95, y *Suplicantes*, 399.
6. Moses Hadas, *A History of Greek Literature*. Universidad de Columbia, 1950, p. 103.
7. *Ibid*., p. 105.

Isócrates (436-338 a.C.), por su parte, presenta un análisis diferente. Se trata, no de un detractor inteligente, sino de un defensor, aunque conservador, de la democracia. Pero sus soluciones consisten en propugnar la vuelta a la época soloniana, en la que reinaba, según él, la más importante de las virtudes políticas, la isonomía (ἰσονομία), que consiste en el perfecto equilibrio de derechos y deberes, una armónica combinación de las justicias distributiva y conmutativa, los dos tipos tan bien expuestos por Aristóteles.[8]

Otro gran crítico de la época es Jenofonte (430 ± -335 ± a.C.), cuyas ideas sobre la hacienda pública acabamos de examinar. Caballero ateniense, hombre distinguido, amante del orden, preocupado por cosas tales como el buen funcionamiento de los hogares atenienses. Lo socrático está presente en toda su vida y obra.[9] Su espíritu conservador y equilibrado no fue óbice para que Jenofonte poseyera un gran anhelo de aventuras. La más importante fue sin duda la experimentada al unirse como corresponsal de guerra, no como soldado, a la fuerza expedicionaria que formaron los mercenarios griegos a instancias de Ciro, el emperador medo. A pesar de la opinión contraria de su maestro Sócrates, Jenofonte tomó parte en la expedición y sus peripecias están descritas en su bella *Retirada de los Diez Mil o Anábasis*. Como quiera que Ciro fuera amigo de Esparta, Jenofonte se hizo en seguida sospechoso para Atenas. Más tarde se pasaría prácticamente al enemigo y hasta dícese que combatió a sus conciudadanos en el campo de batalla. El caso es que Atenas se incautó de sus bienes, y Esparta le dio una hacienda en compensación, donde el aristócrata compuso sus mejores obras políticas. A la luz de sus actos parece bas-

8. Isócrates, *Areopagítico*, 20, 21, 23 y 50.
9. A Croiset, *Xénophon*, tesis. París, 1873.

tante justificado el pensar que no se trataba de un oportunista, sino de un hombre que actuaba según sus principios políticos o convicciones y que ataca a Atenas de acuerdo con ellos; por ello Jenofonte ha sido calificado de «escritor comprometido» en el sentido contemporáneo de esa imputación.[10]

Jenofonte propugna el espartaquismo político. Aunque ama la cultura ática, no se da cuenta de que ésta es fruto de la libertad de espíritu que posibilita sus propias obras, y aboga por un gobierno centralizado, sobrio, conservador y castrense. Licurgo, no Solón, es su respuesta a los problemas de la época, con lo cual nos enfrentamos con un ejemplo más de la búsqueda de soluciones en el pasado. Mas lo peculiar de Jenofonte es su preocupación por la idea de que el caudillo político es quien puede resolver la situación precaria en que se hallaba la polis. Según él, gobernar y ser caudillo no es lo mismo. Hay que ir a las verdaderas raíces del mando, y a las dotes de mando del hombre honesto, un ser que es absolutamente indispensable para la buena marcha del estado. Lo que hay que lograr es que la mayoría sepa obedecer a sus superiores en la oratoria, en la maniobra política, en la eficiencia administrativa, en la integridad moral. La capacidad de mando queda así concebida como una virtud compleja que puede poner en movimiento a un ejército o a un pueblo en la dirección correcta. Él mismo se había erigido al final en jefe admirable de los mercenarios helenos y los había llevado a la salvación por terreno hostil contra toda imaginable adversidad. No podemos, pues, sorprendernos ante el hecho de que sus ideas acerca de la naturaleza del mando político, si se separan de su gran carga moral, hayan podido ser vistas por algunos como precursoras lejanas del caudillismo fascista.

§ 5. EL PANHELENISMO. — La indigencia en que se encontraban los pequeños estados griegos frente a cualquier imperio que los amenazara sugería una unión de todos ellos. Ésta había aparecido en casos de extremo peligro, pero sus resultados habían sido efímeros, si bien se había conseguido en algún caso memorable, como durante las guerras persas. No obstante jamás se llegó a la verdadera federación. Las confederaciones que surgieron a partir de la liga panhelénica de Corinto, en 338, puesta en marcha por Filipo de Macedonia, fueron siempre inestables.

La idea federal surge, paradójicamente, con Demóstenes (385 ± -322), quien nunca abogó por la federación. Lo que el orador quería, ante la amenaza macedónica, era la creación de ligas defensivas estables de los gobiernos democráticos contra los tiránicos, al estilo de la unión defensiva contra los persas. Mas al proponer estos esquemas, Demóstenes abría el camino a las ideas federales.[11] Isócrates las expresó más claramente. Coincidía con Demóstenes en considerar el imperio de Atenas como un infortunio histórico, con lo cual deseaba elevar el nivel de la dignidad política de cada estado griego. Esto no le impide concebir una nueva forma de prominencia política, la hegemonía, mediante la cual un estado se erige en guía incruento de los demás. Aunque al principio, para Isócrates, la hegemonía debía corresponder a Atenas, revisa éste más tarde sus ideas ante la marcha de los hechos y considera que dicha hegemonía corresponde al dinámico estado macedónico. Pero con esto Isócrates expresa más sus deseos que la realidad política. Después de la batalla de Queronea, en 338, Filipo no es ya árbitro de los helenos, sino su soberano por la fuerza.[12] Los eventos políticos, pues, interrumpen el desarrollo de las verdaderas ideas federalistas, pero no deja de ser importante el hecho de que hubieran sido iniciadas por aquellos que aparentemente parecían incapaces de aceptar la cesión de una parte de su soberanía en pro de la paz y la seguridad de la Hélade.

10. Marcel Prélot, *Histoire des idées politiques*. París, 1961, p. 43.
11. P. Cloché, *Démosthènes*, París, 1957.

§ 6. EL PERÍODO HELENÍSTICO. — Los anhelos de federación significan una superación del provincialismo y del fraccionamiento, pero, llevados a sus consecuencias lógicas, trascienden los mismos límites de los estados a federar. Ellos obedecen no sólo a necesidades políticas, militares y económicas, sino también a una concepción nueva de las relaciones humanas y de la dignidad del hombre en general, no del ciudadano particular de un estado. Ya había dicho Isócrates en su *Panegírico* que los helenos no eran una raza sino una forma de ser y de pensar comunes,[13] con lo cual la única distinción que establece es la que existe entre el hombre civilizado y el primitivo, superando así la tradicional entre heleno y bárbaro.

Éstas son las nuevas ideas que predominan en el pensamiento social del mundo helenizado a partir de las conquistas de Alejandro, que pusieron en contacto a los griegos con las culturas más diversas y a todas ellas bajo la impronta de los primeros. De este modo se creó la primera cultura cosmopolita que se conoce en Occidente. Es erróneo considerar que es ésta una época de lenta decadencia cultural. Ello es parcialmente cierto desde el punto de vista de la filosofía y de la literatura, pero de ningún modo desde el de la ciencia, que experimentó un excepcional florecimiento. En cuanto al pensamiento social, tres son las escuelas que conviene recordar y que hicieron aportaciones sustanciales al acervo de nuestros conocimientos, los estoicos, los cínicos y los epicúreos. Veámoslos.

La *escuela estoica* fue fundada por Zenón de Citio (336-264 a.C.), alrededor del año 300 a.C. Esta escuela, más que ninguna otra, subrayó el internacionalismo y el valor intrínseco de la persona humana. Ello no tiene nada de sorprendente, pues tanto Zenón

12. Cf. Jean Touchard y otros, *Histoire des idées politiques*, París, 1959, vol. I, p. 47.
13. Isócrates, *Panegírico*, 250. Citado por Touchard, *op. cit.*, p. 50.

como Crisipo, otro de sus fundadores, no eran griegos. De acuerdo con esta idea, los estoicos —verdaderos pacifistas— propusieron la concordia entre los helenos y los asiáticos y la discusión como medio para dirimir querellas. Los estoicos eran moralistas, cosa que tenían en común con las demás escuelas del período helenístico, pero su moral era la más ascética y la más religiosa.

En efecto, el estoico creía en la dignidad del hombre, por considerar que todos los seres humanos son igualmente hijos de Dios. Esa idea iba a tener considerables consecuencias al ser aceptada más tarde por el Cristianismo. Sin embargo, en el pensamiento estoico, la hermandad entre los hombres supone la desaparición lógica del estado y de las fronteras, pues las distinciones tribales o estatales dejan de tener sentido. Este elemento utópico de la doctrina estoica no impidió que esta escuela gozara de gran prestigio y que muchos de sus representantes fueran educadores de príncipes y de gentes prominentes. Crisipo creía en un estado mundial y en la soberanía de la ley, entendida como código moral. El verdadero triunfo de las ideas sociales estoicas ha de buscarse más tarde en el internacionalismo romano y en la idea cristiana de la Ciudad de Dios.[14]

La *escuela cínica* es cronológicamente anterior a la estoica. Los cínicos nunca elaboraron sus propias ideas para llevarlas a sus consecuencias, como los estoicos, sino que permanecieron en un estadio elemental de protesta contra un mundo que moralmente les repugnaba. Las diferencias de clase, la existencia de la esclavitud, la demagogia, les parecían intolerables. Su forma de reaccionar ante tales males era retirarse de la sociedad. Aunque la escuela fue fundada por Antístenes, su miembro más famoso fue Diógenes (413-323 a.C.). Los cínicos eran filósofos humildes, pobres y populares, un tipo de moralizador que ha surgido intermitentemente en Europa, especialmente desde la expansión de las ideas cristianas. Sin embargo, la escuela cínica adopta una actitud nihilista y desesperanzada frente a los males que aquejan a los hombres, y esto es lo que los aísla en la historia de las ideas morales y de los filósofos vagabundos. Empero hay algunos rastros de una teoría política más constructiva: los cínicos abogaban por una sociedad cuyas instituciones estuvieran reducidas al mínimo, la igualdad fuera máxima y el régimen económico, comunista. Las analogías con ciertos movimientos anarquistas o anarquizantes de nuestro tiempo son notables.

La *escuela epicúrea* es la más particularista. Como las otras dos, su preocupación es ética, pero las soluciones que ofrece son individuales; cada uno debe buscar su propia felicidad, y ello se consigue mediante la eliminación de la angustia y la preocupación, y la evitación del sufrimiento. Todo exceso sensual o de otro tipo —poder, riquezas— es peligroso. Además, hay que desalojar de la mente toda idea que pueda turbar la paz: la de la muerte o la de los dioses por ejemplo. El fundador de la escuela

14. Émile Bréhier, *Chrysipe et l'ancien Stoïcisme*, Ed. rev. París, 1950, *passim*.

fue Epicuro, quien la estableció en 306 a.C., en Atenas. ¿Cuál es su valor en el terreno de las ideas sociales?

Para los epicúreos, el estado se concibe en términos utilitarios nada más. El estado es el garantizador de situaciones que pueden hacer al hombre menos infeliz. Este utilitarismo se extiende a otros conceptos; la justicia, por ejemplo, se considera buena simplemente porque, a la postre, es lo más conveniente. De la misma manera consideran los epicúreos que una sociedad presidida por el derecho es lo mejor, pues funciona más eficazmente desde un punto de vista práctico, dejando de lado el hecho de que esté más de acuerdo con ciertos ideales abstractos de justicia y dignidad humanas. Este criterio práctico lleva a los epicúreos al relativismo político: a cada pueblo le corresponde y conviene un régimen político diferente. Esa actitud refleja también el cansancio que existía en la Grecia del período helenístico con las luchas ideológicas que habían animado las guerras entre las ciudades-estado durante las generaciones anteriores.[15] Históricamente, la más importante de las teorías de los epicúreos es la del contrato social, fundada por ellos. Esta doctrina había de jugar un papel importantísimo en el desarrollo del liberalismo en el mundo moderno. Sus orígenes pueden trazarse también a la idea de pacto del pueblo de Israel. Empero la primera formulación secularizada aparece con los epicúreos, aunque en forma harto rudimentaria, sin exposición sistemática. La doctrina del contrato social dice que las instituciones existen por mutuo acuerdo de nuestros antepasados, que en un momento determinado se reunieron y decidieron establecerse en sociedad, por ejemplo, confiriendo a una persona el poder real. Los epicúreos parecen extender esta doctrina a los más variados elementos de la sociedad humana. He aquí una frase de Epicuro que expresa la idea de pacto o contrato a nivel de lo jurídico: «El derecho no es otra cosa que un pacto de utilidad, cuyo objeto consiste en que no nos lesionemos recíprocamente y en que no seamos lesionados en nuestros propios intereses».[16] En esta sentencia se combina admirablemente la doctrina contractual epicúrea con su visión utilitarista del mundo y de la conducta social.

§ 7. El cambio cultural del período helenístico. — Dejando aparte las aportaciones de las escuelas filosóficas que se desarrollaron y extendieron durante el Helenismo, hay que subrayar el hecho de que durante aquel período aparecieron elementos culturales cuyas consecuencias ulteriores iban a ser decisivas en la configuración de la sociedad. Desde la muerte de Alejandro (323 a.C.) hasta la conquista del mundo helenizado por los romanos (30 a.C.) transcurren tres centurias en las que Occidente sufre una intensa orientalización, tan importante como la corriente cultural inversa, creada por las conquistas macedónicas. Es nece-

15. R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*. Londres, 1911, *passim*; y W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*. Londres, 1911, *passim*.
16. Diógenes, *Laercio*, X-150.

sario mencionar estas novedades para poder más tarde comprender algunos rasgos básicos del pensamiento político romano y de la filosofía cristiana posteriores.

1. En el terreno de lo político aparecen las monarquías territoriales personalistas. Ante la abigarrada variedad de grupos étnicos que abraza cada reino helenístico, la única solución de unión es la monarquía personal, paternalista. Las leyes ya no serán el *nomos* de la polis, sino un conjunto de decretos que reflejan la voluntad real, soberana. El príncipe va acumulando sobre sí toda suerte de títulos («ley viva», «salvador») que reflejan la nueva ideología monárquica.

2. Surge una economía internacional. La unidad cultural subyacente a la división política en reinos fomenta el intercambio de bienes a grandes distancias. Esto implica un cierto grado de racionalización de las relaciones entre ciertos grupos humanos: contratos, contabilidad. Sin embargo, «la Antigüedad ignoró siempre la inversión productiva de nuevas riquezas; el capital acumulado se pierde estérilmente, y la única manera de multiplicarlo es la usura».[17] De todas formas, surge una burguesía de colonos griegos o de gentes del país helenizadas, opuesta a la masa campesina pauperizada por los impuestos reales. Hay uniones políticas, como la Liga Aquea, cuyo fin primordial ya no va dirigido contra el enemigo exterior, sino que funciona para prevenir una revolución social. A pesar de estos conflictos florecen grandes ciudades nuevas como Pérgamo y Alejandría, presididas por la corte, y que recuerdan la organización oriental de Mesopotamia: rey absoluto, cuerpo de burgueses ricos, campesinado esclavizado por la explotación fiscal, ejército permanente.

3. Aparece la cultura de la erudición. La investigación filosófica libre no conviene ya al poder establecido, pero la científica, así como la mera acumulación de datos, no es peligrosa. Los Tolomeos, en especial, crean el Museo y la Biblioteca de Alejandría, que han dado nombre a las instituciones similares que hoy poseemos. La gramática, la semántica y la crítica literaria tienen su origen en esta época.

4. La religión sufre grandes transformaciones. De todos los elementos culturales de la época, es éste el que más debe al Oriente. La religión griega no se impone en ningún territorio conquistado por Alejandro, aunque muchos dioses y costumbres religiosas reciban nombres griegos. En primer lugar surge una doctrina de la salvación. Muchos monarcas son divinizados, y uno de sus títulos más característicos es el de «Salvador». Ésta es la consecuencia de la aparición de un mundo en que el individuo está desamparado frente al poder totalitario del soberano y sus agentes, y donde las ciudades y comunidades han perdido autonomía. El hombre busca entonces fuerzas salvadoras que lo liberen de su postración social, así por ejemplo la Fortuna, diosa inconstante. «El creciente divorcio entre la élite y la masa favo-

17. Paul Petit, *La civilisation hellénistique*, París, 1962, p. 21.

rece lo irracional, lo místico y hasta lo extático, lo violento y frenético. La antigua corriente dionisíaca... que habían fomentado los tiranos, reaparece más virulenta en su «entusiasmo» apasionado, al entrar en contacto con los nuevos dioses, extraños, mágicos y consoladores.»[18]

La verdadera influencia de todas estas circunstancias sobre el curso de las ideas y doctrinas sociales tuvo lugar ya bajo el molde del Imperio Romano. Para cuando el Helenismo había hecho plena eclosión, el pueblo romano había ya creado sus instituciones más características. Sin embargo, su filosofía social necesitó del influjo del pensamiento griego —en su forma helenística—, para desarrollarse plenamente. En el capítulo siguiente pasaremos al estudio de esas instituciones y, más adelante, conectaremos otra vez con la evolución tardía de la teoría social de raíz griega.

18. *Ibid.*, p. 71.

Capítulo V

LAS CONCEPCIONES SOCIALES DEL PUEBLO ROMANO

§ 1. Es de rigor prestar atención especial a los hechos de los romanos; por lo menos tanto como a sus escritos. Las ideas morales de los romanos, su concepción de la sociedad, de la vida política, o de las relaciones económicas ha de buscarse, ante todo, en sus instituciones. Para el romano, pensamiento y acción no eran cosas diferentes, o que pudieran separarse. Por ello mismo, frente a la aportación filosófica helénica, la romana es relativamente pobre, si exceptuamos la ética y la jurisprudencia, que son las ramas del pensamiento más ligadas a la conducta. En cambio, el considerable esfuerzo creador de los romanos se plasmó en sus hechos para conformar —en parte, hasta nuestros días— las relaciones jurídicas, las formas del poder público, de la administración territorial, y muchos otros aspectos de la vida social. Además, el pensamiento político de los siglos posteriores no puede comprenderse sin un mínimo conocimiento de las instituciones elaboradas por el pueblo romano a través de su historia.

§ 2. La comunidad romana primitiva. — La posición geográfica de las tribus latinas de las que la urbe romana llegó a ser dirigente era peculiar. Estaban situadas sobre el valle inferior del Tíber, en el punto intermedio entre las dos civilizaciones que a la sazón (s. VI a.C.) se asentaban en Italia: la etrusca, al norte, y la griega, al mediodía. Su sumisión inicial a la primera y sus ulteriores contactos con la segunda darían a Roma los elementos necesarios para desarrollar su propia civilización en gran escala. Pero sus creaciones más genuinas provenían de la organización interna de su vida social. La Roma primitiva se constituyó como resultado de la unión política de un número de tribus, tres al principio, treinta y cinco al final, en forma de ciudad-estado. La ciudad no perderá nunca la memoria de haber sido, originalmente, una federación de gentes campesinas, cuyo verdadero símbolo no es el centro urbano, como en Atenas, sino el *ager romanus*. Fuera del *ager*, del agro, existe un mundo hostil y difícil, que hay que subyugar o mantener vigilado, llamado por ello mismo *militiæ*.

El conjunto de estas tribus es el *populus romanus* que debe definirse, sin embargo, como total de las familias, no de las tribus, que son miembros libres de la urbe. El pueblo romano es el depo-

sitario último de toda autoridad, y él es el encargado de la cosa pública, la *res pública*, que Cicerón llamara la *res populi*. Ahora bien, el poder público, en la época más remota, fue ejercido de hecho por un monarca cuya facultad de mando se llamó *imperium*. El *imperium* es una de las ideas políticas más esenciales que Roma haya creado. Es la autoridad soberana de un estado. Desaparecida la monarquía, el *imperium* queda, y pasa entonces a manos de la asamblea popular, aunque es ejercido predominantemente por el senado. Después de la República, esta facultad pasa en parte al emperador, y tiende, a través de los tiempos a identificarse con él. El origen del *imperium* es, como tantas otras instituciones del estado antiguo, de origen mágico y religioso: el rey romano, al ejercerlo, lo hace de acuerdo con los *auspicia*, actos mediante los que intenta averiguar la autoridad y voluntad de los dioses. La *pietas* romano, la religiosidad latina, está detrás de todo esto; pero la *pietas* consiste ante todo en una actitud de corrección y reverencia constantes respecto de las fuerzas ocultas, no en una vivencia particularmente mística. La religión, por lo menos en el terreno de la política, es «una especie de honesta diplomacia entre tierra y cielo».[1]

El pueblo romano no era un pueblo de iguales, pero el grado de igualdad era bastante considerable, dadas las condiciones de la época en general. Aparte de las diferencias económicas, la desigualdad de las clases y sus relaciones con el conjunto de la sociedad se reflejan en las ideas de dignidad política y libertad del ciudadano medio:

> La guía política y militar del interés nacional no recibía premios materiales, aunque sí un reconocimiento público mediante altos cargos en el estado, que conferían a quien los recibía lo que los romanos llamaban *dignitas*, la cualidad que separa al hombre grande del pequeño. El hombre corriente no podía reclamar *dignitas*, pero sí lo que su ciudadanía le daba, *libertas*. Esto no consistía en poder hacer lo que se le antojara, sino lo que ley y costumbre le permitían y, al mismo tiempo, el no sufrir más que lo que ley y costumbre prescribían. La *dignitas* del gran hombre no podía ni debía negar la *libertas* del pequeño. Livio, el historiador, describe compendiosamente al caballero romano de la vieja escuela como aquel que era «tan cuidadoso con la *libertas* de los demás, como de la *dignitas* propia». El hombre corriente era tenaz con su *libertas* y más que tenaz lo era el grande con su *dignitas*, enlazada con su orgullo en el seno de la familia y ensalzada por cargos en el servicio del estado. La pretensión de *dignitas* es el ingrediente más constante en la historia política activa de la República.[2]

§ 3. La familia y el carácter romanos. — En Roma, la familia es la unidad social más importante. La familia era allí un grupo cerrado, rígido, tradicional, autosuficiente y político. Posee un jefe, llamado *paterfamilias* cuyas funciones son mucho más exten-

1. F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Pratice*. Universidad de Michigan, 1959, p. 15.
2. *Ibid.*, p. 13.

sas que las del moderno «cabeza de familia». En realidad, el paterfamilias es el único representante válido de toda la unidad familiar. Ésta se compone de la mujer, la prole, los siervos, los clientes —criados libres—, las propiedades muebles e inmuebles, los espíritus de los antepasados (*manes*), y los dioses familiares (*lares* y *penates*).

Decimos que la familia romana es un sistema social cerrado en el sentido de que en ella toda ambigüedad en cuanto a pertenencia queda eliminada mediante la institución de la *patria potestas*. El paterfamilias posee unas facultades discrecionales muy amplias sobre las vidas de los miembros y la hacienda de la familia, que se resumen en la patria potestad, o poder del jefe familiar. Cuantos caen bajo ella, son miembros de la familia. Así, al casarse, las mujeres dejan de pertenecer a una familia para entrar en otra. La familia es, además, un sistema rígido, porque en ella todos los actos están en principio regulados por un conjunto preciso de reglas cuyos elementos litúrgicos son obvios y que, por así decir, formalizan la vida emocional del romano. Uno de los fines de esta rigidez es el mantenimiento de la familia como unidad básica —política— del estado romano. En esto, uno de los factores más importantes es la observación de la tradición. Aquí la deificación de los antepasados coadyuva a que la mente del ciudadano conciba la familia como algo perenne, previo a él, y existente después de su muerte. En este terreno, la familia se concibe como el único marco adecuado a través del cual es posible que se transmita el *mos maiorum*, las costumbres de los mayores. Su importancia se comprende, si nos hacemos cargo del hecho de que el *mos maiorum* era entendido por los romanos de los primeros tiempos, y luego por la nobleza, como la verdadera base de la sociedad romana a través de la cual había de forjarse el ciudadano de pro. En otras palabras, el *mos maiorum* debía ser la moral.[3] Por último la característica familiar de la autosuficiencia es algo más relativa, pues, sobre todo en materia económica, los romanos dependían de la marcha general de los asuntos de su estado y de lo que se emprendía en común. Pero el objetivo era la autosuficiencia, la familia como unidad de producción y de consumo. *Nihil hic emitur, omnia domi gignuntur:*[4] nada se compra, todo se produce en casa. He aquí el ideal de la vida económica romana primitiva. El enriquecimiento ulterior de los romanos no acabará del todo con él: el romano opulento tenderá siempre a poseer una finca con sus esclavos, que cree para él una cierta autarquía económica, al margen de los mercados del imperio.

En este contexto vive el ciudadano. Sus características son importantes para la comprensión de la filosofía social prevalente en tiempos de la República y durante los mejores del Imperio,

3. R. E. Smith, *The Failure of the Roman Republic*. Cambridge, 1955, p. 11.
4. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación*. Trad. castellana de J. F. Ivars, Barcelona, 1979, pp. 49-62.

el estoicismo. La relevancia del carácter romano en su propia historia y pensamiento no escapó ni a los mismos autores de Roma, que intentaron elucidar en qué consistía. Ellos se dieron ya cuenta de que el romano es ante todo un miembro de la familia, y está unido a la sociedad total a través de ella. El griego, en cambio, era un individuo, vinculado a la sociedad directamente como ciudadano.[5] Los ligámenes del romano son en cierto sentido más profundos y su responsabilidad moral, mayor, pues en su familia se confunden dos lealtades, la política y la sentimental.

La dureza de las circunstancias durante los primeros tiempos de Roma, combinada con las características señaladas, imprime en su temperamento dos rasgos especiales, la *gravitas* y la *simplicitas*. *Gravitas* es el acendrado sentido de responsabilidad, la profunda seriedad con que el romano mira la vida. La acumulación de derechos y deberes en un miembro solo de la familia hacen de él un hombre *gravis*, cuya actitud ante la vida consiste en el buen mantenimiento de todo aquello que está bajo su directa competencia. La *gravitas* implica, por lo tanto, un alto grado de conservadurismo, cosa muy bien expresada en el formalismo de los rituales familiares y públicos. El formalismo es lo que da al romano su sentido de seguridad y orden. Pero, además, esas virtudes dan al romano un sentimiento de separación del resto del mundo: la conservación de sus instituciones, la seriedad ante todo negocio, lo distancian, hacen como si perteneciera a una casta y a un tipo humano único.[6] *Simplicitas*, el sentido común y la sencillez, es otra de sus virtudes cardinales. Ello se refleja en todas las obras del pueblo romano: en las construcciones públicas, en la organización militar de sus legiones, en la misma escritura latina y en lo lapidario de sus expresiones legales. La *simplicitas* es una virtud de los hombres de acción. Las decisiones las toma el romano con diligencia y claridad y, una vez tomadas, la especulación, la deliberación y la duda, tan típicas del heleno, quedan excluidas. Su pensamiento teórico va siempre dirigido a lo práctico, a lo necesario y a lo viable. Así, su literatura se desarrolla cuando sus textos jurídicos o políticos han alcanzado ya un alto grado de perfección. Todas estas virtudes combinadas producen la sensación de que el romano es un individuo con menos *humanitas* que el griego,[7] pues conduce su vida según unos preceptos rígidos y es inflexible con los demás así como consigo mismo. El modo de temperar su conducta, lo que contrarresta un tanto su falta de *humanitas*, lo encuentra el romano en la *prudentia*. Ser varón prudente es uno de los ideales en los que se educa el ciudadano romano. La prudencia es la virtud que evita lo drástico siempre que sea posible y que no arriesgue la forma tradicional de vida común ni el patrimonio familiar. Mas cuando la acción es inevitable, el romano la lleva a cabo diligentemente, aplicando la norma establecida sin miramientos. El pro-

5. R. W. Moore, *The Roman Commonwealth*. Londres, 1943, p. 26.
6. *Ibid.*, p. 28.
7. *Ibid.*, p. 31.

verbio *dura lex, sed lex* refleja esta actitud. Gracias a este sentido de normatividad en la organización de las relaciones humanas pudo el sistema social de Roma extenderse y perdurar en la forma en que lo hizo.

§ 4. El derecho y la jurisprudencia. — Lo normativo es, claro está, un elemento inherente a cualquier sociedad. Mas el sistema jurídico romano descuella sobre todos los demás por su alto grado de originalidad. Con toda probabilidad, la aportación más notable de las hechas por Roma a nuestra civilización es el habernos entregado su derecho y su sentido de lo jurídico.

Más que cualquier otro de los aspectos de su cultura, el derecho pone de relieve la verdadera imagen que el romano tenía del mundo. En primer lugar, resalta el conservadurismo tan típico también de las costumbres familiares. El *mos maiorum* es aquí la guía que permite la coherencia y la continuidad. Para mantener esa coherencia y eliminar toda ambigüedad en cuanto a la recta interpretación de leyes y costumbres, la sociedad romana recurre al formalismo más estricto. Ahora bien, no se trata de un formalismo en el sentido peyorativo del término, que puede indicar una casuística barroca y oscura, sino de un conjunto de acciones jurídicas prescritas que tienden a eliminar tanto lo arbitrario como lo emocional. Ése es el verdadero sentido del *proceso simbólico*, que, en tiempos remotos, alcanzaba verdaderos aspectos de pantomima frente a los tribunales. Si por ejemplo dos ciudadanos se querellaban por la posesión de un terreno, representaban una lucha y una caminata hasta el campo, y traían al juez en la mano un puñado de tierra.[8] Es ésta una instancia que muestra las profundas raíces primitivas del derecho romano, la presencia de una liturgia en la vida jurídica procesal.

A pesar de ello, el derecho romano fue evolucionando hacia la secularización de sus instituciones. Pronto se comenzó a distinguir entre *ius*, derecho profano, y *fas*, derecho religioso. Mas no hay que entender el *ius* como desprovisto de raíces religiosas, pues son ellas las que le dan la garantía moral necesaria para imponerse a las voluntades de los humanos. Pero la progresiva debilitación de los ligámenes de los asuntos y conflictos jurídicos con la religión supone el desarrollo, en Roma, de una nueva moral del derecho, una moral basada tan sólo en el hombre. Lo jurídico, tanto público como privado, funciona basándose entonces, sobre el honor personal, sin apelación a fuerzas divinas, sobre lo que los romanos llamaban *fides*. La *fides* es un sentido del propio pundonor, así como la confianza que entrega el Senado, o el cliente, o el acreedor, al ciudadano romano. Ni que decir tiene que uno de los objetivos principales de la educación del ciudadano consiste en inculcarle un adecuado sentimiento de *fides*.[9] Por otra

8. Charles Seignobos, *History of Civilisation*, trad. inglesa. Londres, 1907, vol. I, p. 232.
9. Cf. Ernst Meyer, *Römischer Staat- und Staatsgedanke*. Zurich, 1948, pp. 109-241.

parte, esta progresiva secularización del derecho primitivo va acompañada de una tendencia hacia el pensamiento jurídico abstracto, la generalización y la formulación de toda una filosofía de lo jurídico; esto tendremos ocasión de verlo con más detalle al tratar, en el próximo capítulo, del estoicismo romano. Por otro lado, la consecuencia beneficiosa de estos hechos se ve reflejada, en el derecho republicano e imperial, en un esfuerzo contra el formalismo primitivo. Frente a la idea de *ius* surge la de *æquitas*, virtud que subsana la dureza de la *dura lex;* la equidad es la consideración clemente —mas no débil— de las transgresiones, a consecuencia de haberse dado cuenta el jurista romano de que *summum ius, summa iniuria*. Por razón de equidad nacen las distinciones entre el *scriptum* y la *voluntas* en todo contrato, es decir, entre el texto y su espíritu, y sobre todo entre *bona fides* y *dolus*. La pena, en consecuencia, ya no cae fatalmente sobre el transgresor aparente de la ley, si el elemento doloso está ausente. Las consideraciones humanitarias, pues, se abren paso en las mentes romanas.[10]

Otro de los aspectos decisivos de la cultura jurídica de Roma es la jurisprudencia. Ésta surge, entre otras cosas, a causa del mismo laconismo y pobreza externa de las leyes tradicionales. A medida que la vida de la urbe latina crece y se complica, la ley de las XII Tablas —recopilación hecha en el año 450 a.C.— es cada vez más insuficiente. Así surgen los jurisconsultos, varones experimentados en la vida pública, que comienzan a dar sus consejos por escrito, llamados *responsa prudentium*, y cuya acumulación crea un cuerpo de doctrina casi con fuerza legal. Una de las muchas medidas revolucionarias de Augusto consistió en hacer que las respuestas de ciertos jurisconsultos tuvieran fuerza de ley.

Los jueces solían ser los pretores. En principio había dos, uno para los conflictos entre ciudadanos y otro para los que surgieran entre éstos y los extranjeros, el *prætor peregrinus*. La existencia de este segundo tribunal prueba que el mundo del romano, como el del griego anterior al Helenismo, es aún tribal: el no romano pertenece a una casta diferente e inferior. Los pretores también son a la postre una fuente de derecho, pues sus edictos se compilan y crean doctrina. Tal cual Augusto hizo con la jurisprudencia, Adriano ordenó la codificación de los edictos pretorianos y los transformó en ley.

Decimos que la existencia de los dos tribunales es un rasgo de mentalidad tribal. Sin embargo, gracias a ello surge en Roma un rudimento de derecho internacional; frente al civil, de los ciudadanos, es necesario establecer un *ius gentium*, derecho de gentes, para tratar sistemáticamente con los pueblos aliados, clientes o sometidos, así como con sus hombres libres que tienen relaciones particulares con los romanos. Además, la creación del dere-

10. H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*. Cambridge, 1939, p. 425 y sig.

cho de gentes debe mucho a la poca xenofobia que mostraron los romanos en el curso de su historia. Aunque abundan las expresiones de desprecio por los extranjeros, el hecho es que Roma aceptó en su seno a todo individuo educado del imperio, y éstos entraron plenamente en ella y en sus luchas por el poder o por la riqueza. Puede esto verse en el considerable número de emperadores no latinos, o en el de generales, prefectos y en toda suerte de cargos detentados por hombres originarios de las provincias.

§ 5. LA «RES PUBLICA» ROMANA. — Caída la monarquía y desaparecida toda posibilidad real de sumisión de Roma a otro estado territorial como el de Etruria, la ciudad estado del Lacio cobra todos los caracteres constitucionales de la república antigua. A la larga, la historia de la República del Pueblo Romano será la historia del fracaso de la ciudad-estado como unidad política válida para regir extensas zonas geográficas y poblaciones diversas y numerosas. En ese momento, la solución será el Imperio, otra de las creaciones políticas de Roma. Sin embargo, ese «fracaso» —que está emparentado con el de la polis griega— es parcial. La idea de que los asuntos de la convivencia, los que atañen a todos los ciudadanos, pueden ser cosa común, *res publica*, queda ya como una aportación clave en la tradición política europea. A pesar de los muchos avatares por los que ha pasado, ha ido estableciéndose como un valor sólido, en especial durante los últimos siglos de la historia moderna. Veamos de momento qué condiciones sociales la hicieron germinar en Roma.

La estructura clasista de la urbe se basaba, en principio, en dos grupos: las *gentes*, o patricios, y los plebeyos. No podemos considerar, en esa época remota, a los esclavos como clase social propiamente dicha, sino como una fuerza económica a la merced de sus dueños. Los patricios constituían la aristocracia. De sus filas salía el Senado Romano, asamblea deliberante de los *patres familiarum*, que era también un cuerpo de gobierno. Los patricios eran, naturalmente, los menos, y estaban en posesión de gran número de tierras, clientes y bienes de todas clases. A través de su *dignitas* eran tradicionalmente los detentadores de los puestos importantes en el culto, la política y el ejército del pueblo romano. Los plebeyos eran ciudadanos dotados de *libertas*, por lo general artesanos o campesinos, y clientes en su mayoría de los patricios; en muchos casos, los plebeyos eran miembros de la pequeña nobleza sin perder condición de tales. Es posible detectar un saludable grado de movilidad social en los tiempos primerizos de la República, en que no era muy raro ver a algún plebeyo alcanzar puestos de responsabilidad, sobre todo en momentos de grave crisis económica o militar. Pero la vía normal usada por los plebeyos para que su voz y sus necesidades fueran tenidas en cuenta, dado el virtual monopolio del poder de la clase patricia, era la institución de los tribunos de la plebe, o del pueblo. Los tribunos eran los protectores constitucionales de los menos privilegiados frente al poder senatorial o frente a cualquier arbitrariedad patricial. Como se ve, estas instituciones significan un cierto grado de espíritu negociador y parlamentario y, por lo tanto, una reducción de la arbitrariedad y del despotismo. Por otra parte, los plebeyos dirigían sus asuntos internos a través del *Concilium*. Las decisiones de este cuerpo político podían ser vigentes para todo el estado si eran aprobadas por la *Asamblea de las centurias*, que abarcaba a todo el pueblo romano y era, en teoría, el organismo detentador de la soberanía. De hecho, el Senado era el que tenía las riendas del poder y la responsabilidad y privilegio del *imperium*, o mando, aunque oficialmente fuera tan sólo un cuerpo consultivo.

La lucha entre estas dos clases se conoce con el nombre de «lucha de los órdenes». Se refleja en los esfuerzos de los plebeyos por conseguir para sí uno de los dos puestos de cónsul. Los cónsules eran los máximos cargos ejecutivos que el estado poseía. Los plebeyos lograron su objetivo, después de una larga historia de forcejeos, revueltas, negociaciones y presiones políticas de todas clases. Al final de este proceso, fueron en realidad los notables de entre los plebeyos los que consiguieron dominar el cargo de cónsul que correspondía a la clase plebeya en general, al mismo tiempo que los conflictos procedentes de la precaria situación de los miembros más pobres de este orden encontraban una solución mediante la fundación de colonias y la expansión territorial de Roma.[11] Consecuencia de estos sucesos fue que el Senado comenzó a absorber una nueva nobleza extraída de entre los plebeyos y a aceptar también las decisiones del Concilio. Además, otros cargos se hicieron accesibles a los plebeyos el de los pretores, y hasta el de dictador, constitucionalmente nombrado para los casos de emergencia.[12]

Es éste el momento en que la vida política se aproxima más al ideal de ser una verdadera *res publica*, y hasta al modelo democrático griego, aunque nunca llegue hasta ese punto, dados los fuertes rasgos aristocráticos de la sociedad romana. En este momento álgido de la República romana, la actividad política es un *nec-otium*, un negocio, la negación de la pasividad y la apatía, concepto paralelo del griego cuando éste llamaba al ciudadano políticamente abúlico ἰδιώτης, es decir, idiota por su egoísmo y falta de participación. Pero la aristocrática pretensión de *dignitas* del orden patricio no disminuyó. Los patricios se hicieron fuertes en el senado, y su eficiencia y entereza durante la Segunda Guerra Púnica les dio fuerza y prestigio indiscutidos, tras de haber convertido su cámara deliberante en centro de la diplomacia de las alianzas, de la estrategia contra Aníbal y de las decisiones supremas después de las derrotas del principio, para las que la Asamblea del Pueblo carecía de capacidad de maniobra. Con esto, el Senado fue acumulando poder: aunque al principio

11. F. E. Adcock, *op. cit.*, p. 28
12. *Ibid.*, pp. 36-37.

fuera bajo la forma de *fides*, o confianza delegada, llegaría a ser, andando el tiempo, un hecho consumado.

Roma, empero, poseía demasiados elementos democráticos para que tal proceso fuera aceptado a la larga sin oposición alguna. El suceso más representativo en este sentido es el de las reformas llevadas a cabo gracias a la inteligencia y heroísmo de Tiberio y Cayo Graco, dos hermanos, tribunos del pueblo:

> Cuando Tiberio Graco y el grupo de nobles ilustrados que le prestaban su apoyo en un programa razonable de reforma agraria no consiguieron ponerlo en marcha, Tiberio apeló al Pueblo para que afirmara su soberanía. Además, lo invocó contra otro tribuno que intentaba vetar su propuesta, y éste fue depuesto por un voto de los plebeyos. Esta deposición afirmaba, o asumía, la doctrina que prevalecía en la Atenas democrática y que era ajena al espíritu de las instituciones romanas, que decía que el pueblo podía deponer a un representante electo, si éste no hacía lo que el pueblo le había encomendado.[13]

Pero tal doctrina se impuso por poco tiempo, ya que, a causa de su celo democrático, Tiberio Graco murió a manos de una banda de reaccionarios. Su hermano Cayo, entonces, se hizo cargo del plan de reformas. Prosiguió con las agrarias y consiguió que la nueva clase media u orden de los caballeros, *equites*, tuviera acceso a la máquina política del estado. Cayo era un idealista: propuso la extensión de la ciudadanía romana a los demás pueblos itálicos sólo para tropezar con la indiferencia no sólo de la clase patricia sino de los mismos plebeyos, celosos de sus privilegios como romanos. Esto ponía de relieve algunas de las limitaciones típicas de la ciudad antigua, comunes a Roma y a las polis helenas. En estas circunstancias no fue difícil suprimir también la molesta presencia del tribuno de la plebe: Cayo siguió la suerte de su hermano, y tras su muerte Roma conoció los sinsabores de un período inquisitorial y reaccionario. Los hermanos Graco habían querido distribuir tierras a los ciudadanos pobres, más para afirmar el orden social romano que para socorrer a los miserables. Todo ciudadano, para serlo, debía poseer la dignidad que le confería la posesión de un cierto patrimonio.

A partir del fracaso de la reforma agraria de los Graco, la paz interna de Roma se ve alterada. El Senado detenta el poder, pero el ejercicio normal de sus funciones se ve minado por una serie de cambios: la ciudadanía romana debe extenderse a los itálicos a fin de cuentas, pues se necesita su ayuda militar; por otra parte, del ejército popular de antaño pasamos al profesional, fundado y organizado por Mario. En seguida veremos que fue éste uno de los factores decisivos en la creación del nuevo régimen, el Imperio. Con todo esto, el Senado viene a convertirse en una sede de diversas facciones que no podían imponer su autoridad, debido al fraccionamiento general de la cámara. En Roma no aparecen nunca partidos políticos en el moderno sentido del término, sino facciones, cuyos programas dependen

13. *Ibid.*, p. 54.

de intereses a corto plazo y afectan a grupos relativamente pequeños.[14] Por otra parte, Roma carece de una legión dentro de la urbe, o de un cuerpo de policía, lo cual la pone a merced de tumultos fáciles inspirados por agentes provocadores de los facciosos. Por ello pudo Sila romper con toda costumbre y marchar sobre Roma con su ejército (88 a.C.) iniciando así un hábito nefasto para la existencia de la República. Como dice Cicerón, los influyentes y los ambiciosos comenzaron a preguntarse *Sulla potuit, ego non potero?* Los golpes de estado se hicieron endémicos.

§ 6. Las ideas económicas de los romanos. — La expansión territorial de la República creó un área económica de dimensiones extraordinarias y un sistema de seguridad que permitía la confiada circulación de bienes del uno al otro confín del mundo por ella controlado. El Imperio sería la consolidación de esta obra. A pesar de este hecho ingente, las ideas económicas romanas carecen de originalidad en general, y la mayoría de los escritos teóricos que poseemos son poco interesantes.

La creación de esta gran zona económica comenzó con la consolidación de las conquistas ultramarinas, después de la segunda guerra púnica, realizadas primero en España, que atraía a los romanos por su riqueza minera. Surge así el sistema de administración provincial, encabezado por los gobernadores, que suelen ser senadores eminentes, y que cuidan del fisco en cada región. Esto no está exento de excesos y prevaricaciones, pero, al principio, como afirma Polibio, debemos considerarlo como menos ineficiente y bastante más honesto que el de otros estados o imperios anteriores.[15] Sobre esta base administrativa crece una burocracia financiera, un sistema monetario unificado para todo el territorio controlado por Roma, una hacienda pública, y hasta tribunales para la protección del contribuyente expoliado.[16] La expansión del comercio es la inmediata consecuencia: el orden de los caballeros, la clase media, se entrega al lucro comercial y crea bancos, compañías anónimas, y, con cierta probabilidad, sociedades anónimas por acciones.[17]

Mas no aparece una industria en gran escala ni un mejor uso de la energía, lo que es una de las limitaciones sustanciales de la civilización romana. La abundancia de mano de obra no remunerada —los esclavos— frena irremisiblemente el desarrollo de una imaginación industrial, fabril. Vitrubio (27 a.C.) nos describe el alto nivel de desarrollo a que había llegado la tecnología romana; pero las diferentes máquinas e ingenios permanecieron, a causa de la esclavitud, como casos aislados y sin futuro inmediato. En la economía, la mente romana se aferra a lo rural que

14. *Ibid.*, p. 61, contra la opinión *de Mommsen. También*, C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, París, 1964, *passim.*
15. Michael Grant, *The World of Rome.* Nueva York, 1961, p. 49.
16. *Ibid.*, p. 50.
17. *Ibid.*, p. 51.

es, al fin y al cabo, la gran tradición latina. Las aportaciones en este terreno también, no son muy importantes, y son tardías, cuando algunos autores comienzan a pensar que la solución de los problemas económicos que agobiaban al Imperio consistía en una vuelta —del todo utópica— al agrarismo de la República primeriza. La literatura que poseemos en este sentido consiste en un ataque contra los latifundios, contra los beneficios mercantiles excesivos y contra la esclavitud.

Todos estos ataques son esencialmente nostálgicos, del todo ajenos a una concepción cumulativa de la riqueza, y ajenos también a cualquier noción de prosperidad general progresiva. Una de las incógnitas históricas de la economía romana es la de por qué a despecho de la existencia de una serie de condiciones que podrían haber conducido hipotéticamente a una acumulación y reinversión sistemáticas del capital —la *pax romana*, la gran infraestructura de comunicaciones, los avances del fisco y la circulación fiduciaria, la existencia de una clase protoburguesa de mercaderes y prestamistas— tal fenómeno no llegó a producirse: es decir, por qué la revolución económica capitalista había de esperar mucho más de un milenio para empezar a tomar cuerpo. Aunque algún sociólogo moderno, como Max Weber —cuya obra se examina más adelante— ha propuesto interesantes hipótesis sobre el origen de la mentalidad capitalista, aportaciones más recientes sobre la historia clásica han llamado la atención sobre instituciones morales y económicas de profundo y general arraigo en el mundo grecorromano cuya presencia —junto a otros factores, como el de la esclavitud en gran escala— vino a hacer imposible el capitalismo. Una de las más señaladas era el de la munificencia pública de los ricos, los poderosos y los notables que, andando el tiempo, vino a ser también la del emperador mismo, el cual mantenía del erario público a un número elevadísimo de ciudadanos pobres, una verdadera población mísera y parasitaria. Tratábase esta munificencia de constantes y costosísimos regalos al pueblo de toda suerte de espectáculos, construcciones útiles, monumentos religiosos, edificios públicos, alimentos, naves de guerra, sin obligación legal ni religiosa alguna que los inspirara. Lo curioso es que no es posible reducir el fenómeno a una mera cuestión de ostentación por parte de los notables, o de aplacamiento de envidia, ni menos aún a una astuta política de *panem et circenses* pues, aunque éstos sean obvios componentes del fenómeno, su envergadura y complejidad en el mundo antiguo no permiten simplificaciones. En todo caso sus efectos, no ya sólo en el terreno de la redistribución de la riqueza, sino también en el del abandono completo sufrido por pobres, ancianos y desvalidos en un universo desprovisto de la noción posterior, cristiana, de caridad, orientaron la vida económica de la época por la senda infructuosa del gasto improductivo.[18] Tarea de los pensadores cristianos posteriores, de San

18. Paul Veyne, *Le Pain et le cirque*, París, 1976.

Agustín a Santo Tomás de Aquino, sería reinterpretar el concepto pagano de liberalidad y munificencia, tal como aparece, por ejemplo, en la aristotélica *Ética a Nicómaco*, en términos de caridad, es decir, de deber moral universal ante cualquier necesitado. La Antigüedad nos ha legado circos, hipódromos y teatros, mientras brillan por su ausencia los hospitales y otros edificios semejantes, que sólo aparecen en la Edad Media.

§ 7. Esclavitud. — En rigor, este tema debería tratarse bajo el epígrafe dedicado a la economía, pues la función de los esclavos es esencialmente económica. Pero la esclavitud, en Roma, es un hecho de tales proporciones, que requiere una atención particular. Roma no fue diferente del resto del mundo antiguo en cuanto al hecho de aceptar la esclavitud como una institución natural; sí difiere, en cambio, en utilizar esclavos en forma masiva y sistemática y en tratarlos con un bestialismo —que fue declinando con el tiempo— casi único en la historia de este tipo de explotación humana.

La esclavitud puede decirse que existe desde siempre en Roma. La ley de las XII Tablas reconoce el derecho de reducir al deudor a ese estado, tal como ocurría en otras civilizaciones. Pero su número era pequeño en cada familia. Las guerras victoriosas que edificaron el Imperio fueron las que llevaron a Roma esclavos en números enormes: dícese que Mario trajo 150.000 tras su victoria contra los germanos, César medio millón de las Galias. Éstos no son más que dos ejemplos, de los muchísimos que podríamos dar. Rápidamente surgieron mercados de esclavos que abastecían los grandes latifundios itálicos. Los labradores libres no pudieron competir con los amos de las haciendas y ya no se recobraron hasta varios siglos más tarde, cuando la esclavitud comenzó a desaparecer. La esclavitud no existía en el mismo grado en todo el Imperio; su número no era demasiado elevado en las zonas helenizadas y bastante reducido en Egipto. Por otra parte, España poseía fantásticas hordas de esclavos, a causa quizá de la tozuda resistencia ibera contra las mejores legiones de Roma.

Aunque algunos esclavos alcanzaran puestos de responsabilidad y tratos de favor, la inmensa mayoría sufrieron un tratamiento tan atroz que es difícil describirlo. En el mundo antiguo, quizá sólo los asirios se aproximan al bestialismo demostrado por los romanos para con sus esclavos.[19] Éstos morían jóvenes, a miles en las minas y canteras, y eran torturados sin razón, o siempre que se les presentaba a deponer ante un tribunal. Sufrían hambre y frío como cosa normal. Catón el Viejo propuso un cierto comedimiento por razones utilitarias, para que los esclavos produjeran más: nada tenía que decir contra el hecho de que se los sacrificara al hacerse viejos, o que se los mantuviera en cadenas; pero era recomendable que el capataz no los torturara demasiado,

19. M. Grant, *op cit.*, p. 133.

pues convenía que tanto los esclavos como los animales estuvieran en condiciones de trabajar.[20]

Bajo estas condiciones, las revueltas de los esclavos fueron numerosas. Eran revueltas desesperadas, y no revoluciones, es decir, carecían de una estrategia ideológica de cambio social plausible. Algunas de ellas, como la que nos describe Diodoro durante el siglo I a.C., en Sicilia, alcanzaron proporciones gigantescas, y provocaron matanzas sin cuento. Ésta de Sicilia fue dirigida por Eunus, esclavo que consiguió arrastrar a los demás mediante una religión rudimentaria. Desde nuestro punto de vista, la más importante es la de Espartaco, la última gran revuelta, pues los romanos iban ya aprendiendo a tratar el problema. Espartaco era un hombre tan valiente como humanitario, capaz de organizar a los esclavos desertores en forma de ejército; y aunque fue derrotado después de haber amenazado a Roma como ésta no lo había estado desde tiempos de Aníbal, su gesta ha quedado en la imaginación de los hombres y ha servido como referencia constante en el pensamiento antiesclavista.

Lo importante, sin embargo, es que, a través de los tiempos, se opera en Roma un proceso de humanización de la institución de la esclavitud. Los primeros signos de una actitud menos cruel nos los dan los filósofos, Séneca, sobre todo. Pero ya desde Augusto se toman medidas concretas. Claudio pone límites a la facultad de los amos de matar a sus esclavos viejos o enfermos. Vespasiano proteje a las prostitutas contra los malos tratos. Domiciano prohíbe la castración de esclavos con motivos de lucro comercial. Y así sucesivamente. No quiere esto decir que, gracias tan sólo a esta tendencia gubernamental, la esclavitud fuera a desaparecer paulatinamente. Quiere decir que las condiciones habían cambiado: al cesar el flujo de prisioneros, el esclavo se había convertido en una mercancía cara, que había que cuidar.

Además, el romano se da cuenta de que ciertos tipos de explotación son más productivos si se llevan a cabo con hombres libres. Escritores tales como Columela y Plinio demuestran las desventajas de la esclavitud en los latifundios, con argumentos puramente técnicos,[21] que poco tienen que ver con la insistencia de los filósofos estoicos en la idea de que la esclavitud es una institución contra natura. No obstante, ambas doctrinas eran complementarias.

La esclavitud antigua no desapareció en el mundo clásico. A pesar de los grandes logros del pensamiento social griego y romano, ni el uno ni el otro consiguieron desarraigarla por completo de las mentes de los hombres. Y es que respondía a ciertas actitudes tribales profundamente establecidas en su cultura y que fundamentalmente consistían en considerar hostiles a cuantos

20. Plutarco, *Cato*, 21.
21. Ernest Barker en *The Legacy of Rome*. Publ. Universidad de Oxford, 1924, p. 45. Para los aspectos económicos de la esclavitud, K. Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Barcelona, 1980.

no pertenecieran al grupo propio. Ya hemos dicho que bárbaro y esclavo eran, en el fondo, términos sinónimos.

§ 8. El Imperio. — Roma puso en práctica una idea política típicamente oriental, la de imperio. Ésta se había infiltrado, como se mostró en el capítulo IV, en las organizaciones políticas del mundo helenístico, en forma de grandes monarquías territoriales. Sólo en el Levante existía una creencia en la sociedad universal, establecida bajo la soberanía de un monarca cuyos poderes se suponían divinos. El Imperio Romano y su emperador iban a ser los que plasmarían esas ideas en forma consistente, creando así la sociedad universal que propugnaban, y cuyo único, y efímero, precedente real hay que buscarlo en la obra de Alejandro. El Imperio Romano fue más duradero que el macedonio porque poseía un elemento interno de estructuración único, el derecho, y un conjunto de conceptos políticos claros, respaldados por la elaborada organización del estado romano, tales como los de *imperium*, *provincia*, *potestas* y *maiestas*.

Mas el hecho decisivo que hizo posible la expansión territorial romana y la cimentación del Imperio fue el ejército profesional. Conquistada Italia, Roma se encontró en posesión de un territorio tan considerable que no era ya posible licenciar las tropas y permitirles que volvieran periódicamente a laborar sus campos. La única solución era la creación de una milicia regular. Esta nueva tropa era ajena en gran medida a la constitución republicana y prefería seguir a su general, a quien miraba como a un caudillo, en vez de las instrucciones de un Senado lejano. Así sucedió que los nuevos hombres influyentes vinieron a ser los generales, en especial aquellos que conquistaban la ciega confianza de sus legiones y que estaban, por ello, en condiciones de desafiar la autoridad senatorial. Surgió así el cesarismo, fenómeno que puede definirse como «una forma de autocracia, respaldada por el ejército, basado formalmente en alguna clase de plebiscito y en realidad —en la medida de su éxito— en cierto grado de apoyo popular».[22] Tras de muchos conatos e intentonas, el cesarismo llegó a cristalizar en la creación de la nueva dignidad de Emperador, o *princeps*, en la persona de Octavio Augusto, como consecuencia de la obra previa de Julio César. Éste, tras de apoderarse de Roma, ya había comenzado a gobernar sin el Senado, intentando convertir la dictadura —autorizada constitucionalmente para casos de emergencia— en el sistema normal de gobierno. Ni la generosidad de su temperamento ni su clemencia para con sus enemigos disuadieron a los grandes republicanos de su época de los males de toda dictadura: en los Idus de marzo (a. 44 a.C.) los defensores de la libertad asesinaron a Julio César. Pero la República no pudo salvarse, pues la tendencia histórica era hacia la autocracia, instaurada tras una nueva guerra civil por Augusto. Éste se convirtió virtualmente en monarca. Su reino,

22. *Ibid.*, p. 57.

efectivo desde el año 28 a.C., trajo por fin la paz, si bien acabó parcialmente con ciertas libertades republicanas. La masa de la población, ajena por completo al goce de esas libertades, pronto comprendió que el Imperio representaba para ella la garantía de la paz y la tranquilidad. Nace así la *inmensa romanae pacis maiestas* de que habla Plinio el Viejo.[23]

En su aspecto material, la *Pax romana* se fundamentaba en la eficiente administración del Imperio en sus diversas provincias, presidida por un emperador absolutista; la administración suponía un vasto y constante programa de servicios públicos —carreteras, traídas de aguas, puentes, servicios sanitarios— y de un sistema de seguridad, representado por un ejército acuartelado que deja de ser el viejo conjunto de cuerpos expedicionarios para convertirse en un cuerpo militar defensivo. La paz romana, idea política que enorgullecía a todo ciudadano, trajo relativa prosperidad durante siglos, y es uno de los períodos más largos sin guerras que ha conocido la Humanidad. Sin embargo, muchas injusticias básicas no encontraron solución alguna: la esclavitud, aunque mitigada, siguió existiendo, y la pobreza de muchos apenas era distraída mediante repartos periódicos de cereales y la financiación, por parte del erario público, de los más sádicos y atroces espectáculos circenses.

La coherencia del Imperio no se mantenía sólo por la coerción, sino, sobre todo, por la divinización del emperador, única solución para unificar la abigarrada amalgama de pueblos, razas y lenguas sometidas a Roma. Bajo este principio, la ciudad del Lacio mantuvo aún por un tiempo su hegemonía, para pasar a ser al final centro abierto a todas las tierras y hombres del Imperio; el edicto de Caracalla (212 d.C.) concediendo la ciudadanía a todo hombre libre en el Imperio es la gran culminación paradójica del mundo antiguo: la ciudad-estado convertida en sociedad universal.[24]

23. Plinio el Viejo, XXVII, 1, 3.
24. Para una visión histórica general del período cubierto por este capítulo, cf. M. Rostovzeff, *Historia social y económica del Imperio romano*, Madrid, 1962, vols. 1 y 2.

CAPÍTULO VI

LA FILOSOFÍA SOCIAL EN EL MUNDO ROMANO

§ 1. El capítulo anterior ha puesto de relieve la singular capacidad de absorción y síntesis social que mostró Roma en la construcción de su imperio. Esto obedecía no sólo a la peculiaridad de la organización jurídico-política y militar del estado romano, sino también a una tendencia universal, cuyos albores se perciben en la obra de Alejandro, que aspira a la creación de un mundo social común a todos los hombres civilizados de Occidente.

La culminación de este proceso no podía tener lugar sin que se produjeran cambios estructurales muy considerables en el seno mismo del pensamiento político y moral. Es por ello un error entender la filosofía social posterior a la constitución de Roma en imperio como una mera continuación de la anterior, dominada por el pensamiento ateniense. Es también un error, aunque menos grave, el hablar de una filosofía latina meramente influida por la griega o helenística. Lo que ocurre es mucho más profundo, que hace que en el mundo antiguo puedan verse dos tipos diferentes de filosofía política. Hay hasta quien ve una ruptura tan radical en el pensamiento romano y helenístico con respecto del griego clásico, que afirma la existencia de dos tipos de teoría política, la anterior al helenismo, y la que existe desde su lenta aparición hasta nuestros días.[1] Si hubo tal ruptura ¿en qué consistió?

El gran cambio gira en torno al fracaso y crisis completa del mundo de la ciudad-estado. En efecto, cuando por ejemplo Aristóteles concibe al hombre como «animal político», lo que él entiende es que los humanos sólo pueden serlo como miembros de la polis, es decir, se es hombre en cuanto que se es ciudadano; sino, se es bárbaro o esclavo. Pero el helenismo habla, a este respecto, un lenguaje enteramente diferente. El intelectual de ese período comienza a pensar en el hombre como individuo, no como miembro de esta o aquella ciudad. Asistimos pues a una verdadera destribalización del hombre. Las fallidas corrientes federalistas panhelénicas primero, y los profundos cambios culturales después,

1. George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Nueva York, 3.ª ed., 1963, p. 141.

presentados en el capítulo IV, crearon la situación favorable para ello.

Si Roma hubiera seguido siendo una ciudad-estado, estas corrientes de pensamiento no hubieran tenido desarrollo alguno en su zona de influencia. Sin embargo, frente a la impotencia de un Corinto, una Atenas o una Esparta, incapaces de enfrentarse con el nuevo mundo de valores y sistemas políticos, la urbe romana crea un estado universal en el que asimila lenta y sistemáticamente a todo el mundo conocido. Las ideas sociales de los romanos de los primeros tiempos y de la República son, básicamente, las de una ciudad-estado; las del Imperio ya no, y por eso, en cierto sentido, tampoco son romanas, sino meramente occidentales, pese a los fuertes influjos orientalizantes de la época. La preocupación social máxima será el individuo y su conducta, no esta o aquella polis, aunque lo uno no excluya lo otro. La mayoría de los escritores utilizará el latín, y muchísimos serán romanos, mas ni sus fuentes, ni su público lector, ni el objeto de sus estudios puede decirse que quedará limitado a la problemática de la Roma que había dejado de ser una ciudad-estado. La historia de los cambios sociales ofrece pocos ejemplos tan extraordinarios como la transmutación de la pequeña ciudad del Tíber en la urbe universal y cosmos sociopolítico al que sin embargo designamos con el mismo nombre, Roma.

Estas transformaciones tan extremadas, representadas por la evolución de Roma y su zona de influencia, son las que fuerzan el cambio de perspectiva mental del que estamos hablando. Así, de la libertad como función de la ciudadanía vamos a pasar a la libertad como elemento ontológico, es decir, como rasgo inherente al ser del hombre. De la concepción del mundo como agregado de comunidades hostiles entre sí, a su entendimiento como comunidad única e indivisible. En fin, del patrimonio celosa y religiosamente guardado por el clan o el amo, vamos a entrar en la noción del mundo posesión de todos. No quiere decir todo esto, que, a la postre, estas ideas alcanzaran siempre vigor en la práctica, aunque es cierto que influyeron en muchos cambios estructurales presenciados bajo el Imperio. Pero nos será dable ver cómo, desde los primeros estoicos hasta la obra moral de un Séneca, la trayectoria va por estas líneas. Las páginas que siguen pretenden mostrar esa trayectoria, aunque, hay que advertirlo, no siempre sea perceptible a primera vista; hay veces —por ejemplo, en las teorías aristocráticas de Cicerón—, que parece que surja una regresión, o que se abra una senda diferente a la evolución de las ideas. Pero, como se verá, ello es sólo una desviación momentánea de la tendencia filosófica predominante a partir de la síntesis política y jurídica llevada a cabo por Augusto hacia el año 28.

§ 2. EL ESTOICISMO. — El estoicismo fue mencionado y definido como una de las ramas preponderantes del pensamiento helenístico. Las escuelas neoplatónicas y postaristotélicas encontraron todas su eco en el mundo romano. La estoica era una de ellas, y la

que alcanzó mayor desarrollo y grado de originalidad. No sólo esto: su influjo directo sobre la vida política y moral de la época fue mayor que el que jamás pudo ejercer la filosofía social de Platón y Aristóteles en sus tiempos respectivos. Estamos, pues, ante una corriente a la que hay que prestar atención particular.

La razón por la cual el estoicismo triunfará en Roma y en el mundo romanizado y hallará en ellos pensadores vigorosos y originales estriba, entre otras muchas cosas, en las coincidencias que dicha filosofía ofrecía con el carácter de los romanos y su concepción de la vida. Además, el estoicismo atacaba el absolutismo estatal por un lado y la institución de la esclavitud por el otro, enfrentándose, de este modo, con dos de los problemas más graves que aquejaban al sistema político-económico de Roma, al tiempo que superaba los errores morales y lógicos más graves de la filosofía platónica y peripatética: la justificación de la esclavitud y de la desigualdad entre los hombres.[2] A esto nos referíamos al hablar de disrupción del pensamiento social, en el epígrafe anterior. Estamos ante una nueva perspectiva: el hombre, cualquier hombre, posee una dignidad intransferible que le viene por el mero hecho de existir, no por la supremacía de su país, o por el carácter de sus antepasados. Naturalmente, estas ideas no fueron siempre bien acogidas por la aristocracia romana, y menos por la burguesía —orden de los caballeros—, pero sí en cambio por los muchos que estaban genuinamente preocupados por la crisis paulatina de las formas de vida que había puesto en marcha la civilización romana.

El estoicismo entró en Roma (hacia 150 a.C.) a través del círculo escipiónico, un grupo de intelectuales reunidos en torno a la figura de Escipión Emiliano. Su propulsor fue el griego Panecio (185-110 a.C.), que supo adaptar sus doctrinas al temperamento e ideas de sus amigos y oyentes. Al hacer esto, Panecio generalizó la doctrina estoica para cualquier hombre o grupo de hombres, en vez de predicarla como sabiduría privativa de filósofos alejados del mundo. Si es verdad que todos los hombres son iguales en el fondo, la filosofía y los principios morales tienen que alcanzarles de algún modo a todos ellos. Panecio respondió así al deseo de su amigo Escipión de humanizar las ideas y la conducta de los conquistadores romanos. Sus ideas fueron expuestas en un tratado sobre los deberes que conocemos sólo por referencia.[3] A partir de Panecio se puede llegar a afirmar que todo pensador romano es más o menos estoico, con contadísimas excepciones.

Uno de los influjos más diluido, y no por ello menos importante, en las ideas generales del Imperio fue el del estoicismo sobre las concepciones jurídicas romanas. La filosofía legal estoica llegó a ser la filosofía legal romana. Hemos visto ya las con-

2. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.* París, 1913, 4.ª ed., vol. I, p. 233.
3. Cicerón, *De officiis, passim.*

cepciones romanas de lo jurídico, tal como aparecieron en los tiempos primeros de Roma y durante los republicanos. Su reelaboración teórica, sin embargo, ocurre plenamente bajo la égida estoica. Cicerón, sin ninguna originalidad en este caso, nos ha transmitido en su tratado *De legibus* gran parte del planteamiento estoico del derecho.[4] En él aparece la concepción ya corriente en Grecia del derecho natural, que Cicerón confronta con la del derecho positivo romano tal como aparece en la Ley de las XII Tablas, y que le hace concluir que el natural existe por encima de éste y de los edictos pretorianos. La verdadera fuente del derecho no sería ya el poder legislativo, sino la filosofía, que nos descubre lo recto y justo para todos los humanos, y que va más allá de toda ley escrita. La razón tiene por misión descubrir la ley natural, innata y grabada en cada hombre. Por lo tanto, para Cicerón, el derecho emana de la razón, y ambas cosas tienen una naturaleza íntima común. La dicotomía entre ley positiva —que puede ser injusta y tiránica— y ley natural —identificada con la razón, relacionada con lo divino— queda así firmemente establecida. A partir de ese momento, se va infiltrando en Roma la idea de que existen leyes más altas y generales que la voluntad misma del estado. Esto, con la expansión del cristianismo, ha de tener consecuencias prácticas de todo orden. El sabio emperador Marco Aurelio se insertará dentro de esta tradición estoica y ciceroniana para afirmar la existencia de la ley suprema y proclamar que el deber de los gobiernos consiste en ajustar su política y sus leyes a la ley natural. De esa forma, cree Marco Aurelio, puede el poder público coadyuvar a que se realice en todo su sentido la unidad última del universo. La contradicción que surge entre ley positiva y ley natural debe ser eliminada mediante la adecuación de la primera a la segunda. El hombre debe fundirse con el todo y no contradecirlo en nada; he aquí el sentido profundamente estoico de las palabras de Terencio *homo sum et nihil humani a me alienum puto*.[5] Ahora bien, hay que aclarar que el interés por todo lo humano del estoicismo peca por ser, a menudo, demasiado teórico. Estamos ya a una distancia considerable del hombre de acción de la época republicana. En realidad, el cosmopolitismo político estoico —que corresponde al interés por todos los aspectos del saber expresado por Terencio— justificaba la abstención y la indiferencia frente al inmenso poder despótico de la corte imperial.

El fenómeno de la apatía política provocada por la impotencia de los ciudadanos frente a la máquina enorme del imperio encuentra en el estoicismo una ideología idónea. La oposición política, en Roma, reclutaba a veces a sus hombres entre las filas estoicas, pero ello parece deberse a meras coincidencias.[6] La

4. Parece que, en parte, es una traducción de textos estoicos; véase Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron*. París, 1885, p. 28.
5. Janet, *op. cit.*, pp. 241-242.
6. *Ibid.*, p. 250.

doctrina estoica —*substine et abstine*— no propugnaba la acción política. Estamos pues muy alejados de la concepción periclesiana del ciudadano. Todo lo que hemos ganado en la dirección del reconocimiento de la valía intrínseca de todo hombre por el mero hecho de serlo, lo hemos perdido en el sentido de su capacidad de intervenir y controlar su propio mundo. La síntesis de ambas cosas tendrá que esperar muchos siglos para encontrar un verdadero eco en el pensamiento político. Las grandes revoluciones liberales quieren ponerla en práctica, pues hablan de unos derechos del hombre como tal —idea estoica— más unos derechos del ciudadano —idea periclesiana—. En su huida de la vida activa política, el estoico naturalmente se inclina por poner un énfasis mayor en la moral individual y por crearse una religión intimista. La actitud sospechosa que tienen los estoicos frente al estado prepara sin duda lo que en tiempos venideros tendrá el cristianismo. No es casualidad que la importante distinción de san Agustín entre una ciudad celestial y otra terrenal sea ya una realidad en el pensamiento estoico, que, al igual que él, recomendaba ya la primacía moral de la primera sobre la segunda.[7] Poca duda cabe de que —aparte de ciertas implicaciones morales de carácter positivo— esta concepción entraña una actitud de desdén y desencanto hacia la sociedad humana.

Empero, y como acabamos de decir, la aportación estoica a la filosofía jurídica es muy valiosa. Aparte de la transmisión de sus teorías a través de la obra ciceroniana, poseemos un acervo de conocimientos jurídicos de raíz estoica que nos han llegado gracias a Ulpiano, en las *Instituciones*. En primer lugar, podemos ver en ellas que el *ius gentium* de los romanos se transforma, merced a la filosofía estoica, en un derecho común a todos los hombres: *ius gentium omni humano generi commune est*.[8] Ya no se trata del derecho del extranjero, del que entendía el pretor *peregrinus*, sino de un derecho que dimana de una *lex universalis* directamente manifestada en la racionalidad de toda criatura humana. Por eso los hombres pueden discernir sus propias reglas de conducta —*honeste vivere, alterum non lœdere, suum quique tribuere*—[9] y por ello, por definición, hay que considerarlos naturalmente libres. Si algunos en apariencia no lo son, ello se debe a circunstancias sociales posteriores a su nacimiento: *ab initio omnes homines liberi nascebantur*.[10] Pero hay más, la mente estoica extiende su concepción jurídica a todo el reino animal, no para considerar a los animales como sujetos de derecho exactamente, sino para mostrar cómo la ley es algo innato en todo ser viviente, condición necesaria para su existencia como tal. *Ius naturœ est, quod natura omnia animalia docuit, nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium*.[11]

7. *Ibid.*, p. 250.
8. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*. Francfort del Main, 1961, p. 33.
9. *Instituciones*, I, 1, 3.
10. *Ibid.*, I, 2, 2.
11. Ulpiano, *Instituciones*, I.

§ 3. LUCRECIO Y LOS ALBORES DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO. — *¡Felix, qui potuit rerum cognoscere causas!*, exclamó, refiriéndose sin duda a Lucrecio, el poeta Virgilio.[12] Nadie mejor que él mereció tal alusión en el mundo romano. Tito Lucrecio Caro (99-55 a.C.) es quizás la mente más original, desde el punto de vista filosófico, salida de la sociedad romana. A medida que han pasado los siglos ha crecido su estatura, tanto por la sorprendente exactitud de sus concepciones científicas, a menudo corroboradas por descubrimientos posteriores, como por su estilo racional y cercano al nuestro. En efecto, la coherencia lógica de su poema *De la naturaleza —De rerum natura—* así como su actitud ante el saber y las formas de conocer le dan un lugar del todo excepcional en la historia de las ideas. Todo esto, además, al margen de su calidad poética, que es también muy poco común.

La filosofía de Lucrecio es una de las contadas excepciones que escaparon al influjo estoico que acabamos de poner de relieve. Su marco de referencia filosófico es Epicuro y el espicureísmo. El escepticismo y el sensualismo de la escuela epicúrea son el trasfondo del racionalismo de Lucrecio. Gracias a ellos, al enfrentarse con los problemas y las instituciones sociales, Lucrecio es capaz de liberarse de un sinnúmero de prejuicios y de especular mediante el uso exclusivo de sus razonamientos sin aceptar leyendas, tradiciones religiosas ni versiones literarias acerca de ellas. En este sentido hay que considerarlo como uno de los fundadores más remotos de la ciencia social y en especial de la sociología. Claro que en esto hay que ponerlo en compañía por lo menos de Aristóteles, quien, con su compilación y comparación de datos, introdujo el enfoque inductivo en las ciencias sociales. El método de Lucrecio es más bien especulativo, pero su exclusión de toda superstición y sus dotes analíticas le llevaron, en el libro V de su poema, dedicado en gran parte a lo social, a plantear hipótesis que no volverían a aparecer en la filosofía hasta fines del siglo XVIII,[13] o bien en la naciente sociología del XIX. Así, por ejemplo, ocurre con su idea predarwinista de la lucha por la vida, o con sus conjeturas acerca del origen del lenguaje y de la cultura humana.

Pasemos al contenido de su poema.[14] Lucrecio comienza por explicar los que pueden ser orígenes de la sociedad humana. Para ello, expresamente excluye todo elemento mítico como absolutamente improbable. La especie de los hombres tiene que haber surgido según sus propias leyes internas, como cualquier otra. Al principio, los hombres eran más fuertes y sufridos que los de ahora, más frugales y duros; su vida se parecía a la de las bestias, pues el uso de herramientas era desconocido. Nada hay ya aquí de la edad dorada imaginada por Hesíodo, ni de los paraísos terrenales implantados en la imaginación de tantas culturas, no sólo de las europeas. Todo concepto moral era completamente ajeno a los hombres primitivos, así como la coerción de la ley y la costumbre. El deseo presidía toda relación sexual, combinado quizá con la fuerza física del varón, pero la familia, tal como la conocía el romano, no existía. El lenguaje, en fin, era nada más que un conjunto de sonidos mediante los cuales el hombre expresaba emociones y necesidades cual hacen algunos animales: la creencia de que, en un momento determinado, los hombres comenzaron a dar nombres a las cosas es falsa, dice Lucrecio.

12. Lucrecio, *De rerum natura*, III.
13. H. E. Barnes y H. Becker, *Social Thought from Lore to Science*; trad. Vicente Herrero, *Historia del pensamiento social*. Vol. I, p. 211. Méjico, 1945 (1.ª ed. inglesa, 1938).
14. Todas las referencias a Lucrecio, en *op. cit.*, Libro V, versos 874 a 1.457.

El fuego no es regalo sobrenatural. Fue traído por el rayo. Mediante el aprendizaje de su uso y el de otros inventos se hizo posible la verdadera sociedad, que no tardó en adoptar formas políticas. Surgieron reyes que fundaron ciudades-estados, y se inventó la propiedad privada; esta última arrancó de los físicamente más fuertes el control del poder, que pasó entonces a los más ricos. Así surgieron las pasiones de la vida política, la ambición de poder y la lucha por detentarlo. A la postre éstas acabaron con el poder real y vino una época de desorden, dominada por la multitud y la chusma. «La conducción de los asuntos políticos se hundió en la turbia oscuridad del gobierno de la muchedumbre, en el que cada cual intenta alcanzar dominio y supremacía para sí mismo.» Al final, el pueblo, ahíto de caos, aprendió a someterse libremente a un sistema de leyes e instituciones.

Los hombres atribuyeron fuerzas mágicas a muchas cosas. A causa de sus sueños y visiones, y de fenómenos cuya naturaleza no podían explicarse, hicieron responsables a los dioses de todos ellos. Con sus sacrificios, plegarias y supersticiones llegaron a olvidar la verdadera piedad que, según Lucrecio, consiste en «la capacidad de contemplar el universo con mente sosegada». La religión, en realidad, surgió como simple grito del miedo y de la ignorancia.

Por último, Lucrecio concluye que la historia de la humanidad puede compararse a un largo aprendizaje. Todo, desde la navegación a la construcción de murallas, desde el canto al arte de escribir cartas, ha sido «aprendido gradualmente mediante el uso». La civilización es pues esencialmente cumulativa. Hay en su poema un concepto bastante claro de progreso material, aunque la turbación con que contemplaba las guerras civiles de su época —Lucrecio nació poco antes del conflicto entre los aristócratas de Sila y los populares de Mario— no nos permitan decir que creía también en un avance moral de la Humanidad. Pero, según él «cada nuevo invento va conociéndose a medida que pasa el tiempo, y la razón lo saca a la luz del día. Los hombres han visto formarse todos los conceptos en sus mentes, uno tras otro, hasta que, gracias a ellos y a su ingenio, han alcanzado las más altas cimas». Quizás yazga en sus versos una rudimentaria y primeriza teoría del progreso.

§ 4. Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.). — Nacido no lejos de Arpino, de familia plebeya terrateniente, Marco Tulio Cicerón era de la clase de los «hombres nuevos». Eran éstos un grupo de influencia reciente en la vida social de Roma. Su padre había logrado entrar en el Orden ecuestre, la clase media acomodada —y a veces rica— de aquella época. Cicerón fue educado con los jóvenes de la nobleza senatorial. Pronto comenzó su carrera de hombre público, al lado de los nobles, apoyando a Sila en los disturbios civiles. Como ganara en ellos Mario, con sus «populares», Cicerón se entregó al estudio, para unirse de nuevo a Sila, victorioso al final. Empezaron aquí sus discursos famosos y el ejercicio de su carrera de abogado, de la que es uno de los ejemplos más preclaros. Tras algunos viajes por Atenas —donde estuvo en contacto con la Academia y con Zenón, el epicúreo—, Esmirna y Rodas, y muerto Sila, vuelve a Roma (78 a.C.) y es nombrado cuestor para Sicilia, donde pasa algún tiempo. Al volver ataca al gobernador de aquella isla, Verres. En una serie de discursos, las *Verrinas*, puede verse su esfuerzo por mantener la honestidad de los altos cargos de Roma en las provincias. Según él, la misión de Roma es providencial, y debe de ejercerse en forma paternalista, como un deber moral, que excluya la expoliación. Paternalismo aparte, estas ideas filantrópicas de administración son una novedad histórica considerable; ningún imperio anterior había intentado justificar moralmente su mandato, con la excepción dudosa de Atenas.

Tras del fracaso electoral de Catilina, Cicerón alcanza el consulado (63 a.C.), apoyado por el partido senatorial. Antonio es el cónsul elegido por la plebe. Combate entonces una propuesta de reforma agraria, según sus principios conservadores. Y por ellos también, lo vemos erigido en defensor de instituciones que garantizan el funcionamiento del parlamentarismo y la existencia de las libertades tradicionales. En su nombre dirige con habilidad y rara elocuencia un ataque contra Catilina, perpetrador de una ingente conjuración antisenatorial, en la que se jugaba la propia vida de Marco Tulio. Al año siguiente, vencedor de Catilina, aparece como testigo de cargo contra Clodio, feroz demagogo que salió, sin embargo, absuelto. Clodio se vengó al poco tiempo cuando, a favor del primer triunvirato —Pompeyo, Craso, César— vendió los bienes de Cicerón y arrasó su casa en Roma (60 a.C.). En estos dos eventos sucesivos vemos la actitud política de Cicerón en medio de los años finales y más críticos de la República. Lucha, por un lado, contra las conjuras de individuos ambiciosos y reaccionarios, que deseaban imponer su mando personal y arbitrario, y por otro contra la demagogia plebeya, llevada a cabo por agitadores profesionales. Mas en esta empresa Cicerón comete el error de oponerse también a toda reforma justa, que pueda dar al pueblo satisfacción en sus reivindicaciones y, por tanto, acabar con la demagogia sin escrúpulos de un Clodio.

Su situación al volver a Roma (57 a.C.) era escabrosa, por lo que Cicerón se dedicó a escribir libros. Así surgieron *De oratore*, *De republica*, y *De legibus*. Tras un viaje a Cilicia, reaparece en la urbe, cuando estalla la guerra civil. Su neutralidad dura poco, y se pone del lado de Pompeyo, quien fue luego derrotado en Farsalia (29 de junio, 48 a.C.). César, tan ambicioso de su poder personal como magnánimo con sus enemigos, le permite volver, cosa que aprovecha Cicerón para defender como abogado a los pompeyanos procesados. Escribe entonces *De emicitia* y *De senectute*. Pero el asesinato político de los Idus de Marzo lo pone de nuevo en el primer plano de la vida pública (44 a.C.). Si bien Cicerón no quiso comprender que la marcha de los tiempos llevaba inevitablemente al cesarismo institucionalizado, es de notar su actitud tras la muerte de César. Pide al Senado —y lo consigue— el llegar a un compromiso, mediante el cual se ratifican las decisiones del asesinado, mientras que se concede una amnistía a sus ejecutores. Lo lógico hubiera sido que Cicerón hubiera apoyado la obra de Bruto, Casio y los demás defensores de la constitución, pero lo más hábil, para evitar más conflictos, le parecía a Cicerón lo que él pedía: compromisos. Marco Antonio, cónsul, deseaba seguir la política cesarista, y toleró la ciceroniana mientras no estuvo muy seguro de sí mismo. Cicerón, que lo comprendió pronto, apoyó a un enemigo suyo para neutralizarlo, Octavio. Éste fue el error más funesto de toda la vida política de Cicerón. Reconciliado Octavio con Marco Antonio, y formado el segundo triunvirato por estos dos y Lépido, Cicerón fue puesto en las listas de hombres a eliminar. Una banda de sicarios le dio alcance en Formio, en octubre del 43, donde dícese que cayó bajo sus dagas con singular dignidad.[15]

La vida de Cicerón que, como buen romano, combinaba pensamiento y acción en sumo grado, es muy relevante para ilustrar las ideas del momento y la crisis del sistema republicano. Aunque Octavio creyera que su obra como primer emperador había sido precisamente el haber «establecido la República sana y salva en su sede» y el haber instaurado «la constitución ideal»,[16] el parlamentarismo senatorial y todo lo que él representaba se venía abajo. Por ello, las obras teóricas políticas de Cicerón se refieren más al pasado que al verdadero presente o al posible futuro. Como en todo, su posición es eminentemente ecléctica: «La mejor constitución política es la que combina en justo equilibrio el gobierno monárquico, el aristocrático y el popular».[17] De los tres gobiernos típicos que analiza en su tratado *De la república*, el mejor gobierno le parece aquel que los represente a todos. La virtud de lealtad y afección que despierta la monarquía, la sabiduría que imbuye a la verdadera aristocracia y la libertad inherente a la presencia del pueblo en la cosa pública deben de combinarse en un gobierno mixto y equilibrado.[18] He aquí, pues,

15. Datos biográficos según Plutarco, cotejados con el *Dictionaire Encyclopédique Larousse*
16. Suetonio, *Augustus*, 28.
17. Nonio (*Cicero*), IV, 292.
18. Cicerón, *De re publica*, Lib. I, xxxv.

que Cicerón sigue los criterios éticos establecidos por la mejor filosofía política griega. Cicerón va en busca de una politeya donde puedan vivir hombres virtuosos y, en efecto, la vida política recta es para él la mejor manera de practicar la virtud. Sin embargo, en su mente, a esa politeya no se llega a través de la especulación racional, sino mediante la aceptación de unas tradiciones políticas. Claro está que esto no lo dice Cicerón explícitamente, mas la verdad es que, bajo la forma racionalista y especulativa de su diálogo, *De la república* se esconde una justificación emocional y una racionalización psicológica de las instituciones romanas de la época escipiónica.

La lucha de Cicerón porque la cosa pública no fuera monopolio arbitrario de uno sólo puede encontrar la crítica inevitable que se suele hacer a los pensadores antiguos: que el concepto de lo público se refiere tan sólo a un número limitado de personas, los ciudadanos. Empero, hay que insistir que en la formulación lógica de su pensamiento, Cicerón hace unas generalizaciones que se convierten en postulados ineludibles para nosotros, herederos culturales de la sabiduría social por él representada. Para él la cosa pública es, y debe ser, la cosa del pueblo:

> «Es pues la República cosa del pueblo, considerando tal, no a todos los hombres de cualquier modo congregados, sino a la reunión que tiene su fundamento en el consentimiento jurídico y en la común utilidad. Ahora bien: la primera causa de esta agregación de unos hombres a otros es menos su debilidad que un cierto instinto de sociabilidad en todos innato.» «Cada forma de gobierno... recibe su verdadero valor de la naturaleza o de la voluntad del poder que la dirige. [Por lo tanto] la libertad... no puede existir verdaderamente sino allí donde el pueblo ejerce la soberanía.» «Cuando el pueblo sabe mantener sus prerrogativas... sólo entonces es la cosa pública cosa del pueblo.» [19]

Mas su intento de conciliar el principio aristotélico de la sociabilidad innata, y el del gobierno popular con la estructura aristocrática de la República anterior a las guerras civiles en la que él sueña, lleva a Cicerón a restringir, según sus principios de constitución mixta, todo tipo de democracia extrema:

> La igualdad de derecho o de la democracia es una quimera imposible, y los pueblos más enemigos de toda dominación y de todo yugo han conferido los poderes más amplios a algunos de sus elegidos, fijándose con cuidado en la importancia de los rangos y en el mérito de los hombres.[20]

Lo cual está de acuerdo con su profunda actitud de desdén frente a las clases humildes, a las que considera irremediablemente estúpidas e ignorantes. A la masa hay que gobernarla sin permitir que se desmande, satisfaciendo en lo posible sus simples deseos, pero impidiendo que intervenga en las decisiones

19. I, XXV, XXXV.
20. *Ibid.*, I, XXXIV.

políticas responsables, pues «no hay incendios ni tempestades más difíciles de apaciguar que la insolencia y el furor de la muchedumbre».[21] En esto hay también que hacer justicia a Cicerón e insistir en el hecho de que el prejuicio antiplebeyo está profundamente enraizado en la mayoría de los autores de la Antigüedad, miembros en su inmensa mayoría de las clases poderosas o acomodadas.

En el terreno de lo moral Cicerón es más auténtico. Su vinculación de la filosofía estoica a las ideas jurídicas romanas, su reelaboración de la concepción iusnaturalista, heredada de Crisipo a través de Panecio, y que hemos puesto ya de relieve, le confieren una importancia singular. La igualdad de los hombres es absoluta, si nos atenemos al derecho natural, no sólo porque hayan nacido iguales sino, como vimos al ocuparnos del estoicismo, por su capacidad de discernir lo bueno de lo malo.[22] La moral es la instancia suprema de nuestras acciones, de modo que, gracias a ella, cualquier ciudadano puede con conciencia tranquila desafiar una ley injusta. De este modo quería también Cicerón, político hasta el final, justificar su desobediencia y la de sus conciudadanos frente a las pretensiones tiránicas de hombres como Sila. Pero al margen de toda conveniencia política, Cicerón es ejemplo, en el mundo clásico, del máximo secularismo y racionalismo en el entendimiento de lo jurídico:

> La ley —afirma— es la suma razón, inmanente en la naturaleza, que manda aquellas cosas que han de ser hechas y prohíbe las contrarias. Aquella misma razón, cuando ha sido confirmada en la mente del hombre, es la ley.[23]

§ 5. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: POLIBIO (aproximadamente 205-125 a.C.). — Muchas fueron las consecuencias de la expansión del imperio romano hacia el Oriente. Tras la guerra en Macedonia contra Mitrídates, la Liga Aquea envió a Roma un millar de rehenes, gentes selectas y educadas. Su influjo cultural fue decisivo; el más distinguido de ese grupo era Polibio, quien pasó a formar parte del círculo escipiónico (de 167 a 151 a.C.). Polibio es considerado como el último de los teóricos sociales griegos de importancia, a la par que como el primer historiador de Roma, aunque no fuera romano. Lo más exacto es, quizás, el describirlo como una de las primeras figuras del intelectual típico del Imperio, con una preparación genuinamente helenística, pero plenamente inserto en el nuevo mundo estructurado por Roma. De su obra, la *Historia Universal*, dos son los aspectos que nos interesan: primero, su teoría general de la historia humana, segundo, su interpretación del fenómeno romano.

I. Tanto Herodoto como Tucídides poseen unos esquemas men-

21. *Ibid.*, I, XLII.
22. Cicerón, *De legi*, I, 10, 28 y 29.
23. *Ibid.*, I-IV.

tales con cuya ayuda investigan la realidad histórica. Sin embargo, ninguno de los dos los exponen en forma explícita. Tales esquemas se adivinan subyacentes en sus obras mismas. Polibio, por el contrario, sin limitarse a su tarea de historiador, enuncia su propia teoría del saber histórico, con lo cual queda convertido en uno de los fundadores de la filosofía de la historia. En esto, poca duda cabe, tuvo mucho que ver la formación filosófica de su juventud.[24] Pero, si queremos ser precisos, habrá que decir que Polibio es un filósofo de la sociedad para quien el método más adecuado para llegar a conocer el universo de las cosas humanas es el histórico. La situación presente de la sociedad, así como las tendencias evolutivas que la dominan y que marcarán su futuro, se explican en función de una teoría o esquema general de la historia de la humanidad. Dicha teoría, más la explicación concreta de los hechos históricos, es una faena seria y científica cuyo fin no puede ser el de entretener al lector u oyente. Con esta actitud, Polibio da un paso más en la separación del trabajo historiográfico de la obra literaria. Hasta el momento en que él escribió su *Historia*, la mayoría de historiadores helenísticos discriminaban poco entre leyenda y realidad, y se preocupaban mucho de presentar sus relatos en una forma animada y hasta divertida, faltando así a los criterios estrictos de su labor, tal como los sentó Polibio. Éste, dicho sea de paso, no hizo sino seguir criterios antipoéticos de objetividad planteados ya muy claramente en la obra platónica. Polibio, además, concibe la exposición de la historia en términos utilitarios: el fin supremo no parece ser el, por otra parte, necesario conocimiento de la verdad, sino dotar al hombre culto y avezado de elementos de juicio para que pueda sacar conclusiones eficaces para su vida política o militar. Claro que esto quizá fuera su manera de justificar su propio oficio de historiador ante hombres tales como su amigo Escipión. Para alcanzar este grado de seriedad, Polibio exige que el historiador mencione sus fuentes, busque y se atenga a documentos fehacientes, investigue y describa la topografía de los lugares sobre los que se desarrollan los acontecimientos, y que posea, en fin, experiencia directa de la vida de los pueblos.

Como otros pensadores, Polibio se siente obligado a ofrecer una hipótesis sobre el origen de la sociedad.[25] Según él, las primeras formas de cohesión social aparecieron, como entre los animales, de modo instintivo. Mas esta sociabilidad no es la aristotélica; Polibio hace más énfasis en los aspectos puramente animales. El surgimiento de un sentimiento moral, que es lo que hace humano al hombre, fue un proceso lento y tuvo lugar cuando las primeras comunidades llevaban una luenga época de vida. Éstas, en un principio, estaban dominadas por la fuerza bruta, y la jerarquía que se podía ya notar, procedía del dominio de los

24. R. von Scala, *Die Studien des Polybius*. Stuttgart, 1890.
25. Polibio, *Historia*, VI, 56. Todas las referencias importantes a la evolución general de la sociedad se encuentran en el Libro VI de esta obra.

más fuertes. En cuanto éstos comenzaron a infligir castigos a los que se desviaban de las reglas de conducta dominantes, el hombre comenzó a tener una noción de lo ético. He aquí, pues, por primera vez la idea de que la moral apareció como fruto de la coerción y del castigo, y de que, en principio, su contenido era esencialmente social, no innato ni religioso. Además, el grupo podía rebelarse contra las arbitrariedades del poderoso, con lo cual surgía el sentimiento de solidaridad, primigenio de todos los seres morales, según nos describe Polibio. Naturalmente, ante estas reacciones de la mayoría contra el desafuero, el antojo y la arbitrariedad, los gobernantes primitivos comenzaron a mandar según preceptos y principios, con lo que, al sentimiento de moralidad se le añadió el de la razón y el buen sentido. La razón, y su predominio en la vida de la sociedad civilizada, tiene, pues, un origen evolutivo perfectamente social, al igual que la ética. La humanidad llegó a la racionalidad y a la moral a través de un proceso evolutivo natural.

A partir de su plena aparición, Polibio considera que la historia propiamente dicha está puesta en marcha, y cree que su estructura es eminentemente cíclica. Las tipologías clásicas del pensamiento político heleno cobran en Polibio una especial dinamicidad. Según él, hay un movimiento histórico mediante el cual cada uno de los tipos puros de sociedad va degenerando en su tipo impuro correspondiente, y de éste pasa a otro tipo puro. Así, la monarquía degenera en tiranía, y ésta en aristocracia, al derribar la nobleza al tirano, que no es sino un monarca degenerado. La aristocracia, a su vez, degenera en oligocracia, y el pueblo, desencantado, se alza para establecer la democracia. Este sistema político funciona, como la monarquía y la aristocracia, muy bien en la primera generación, que es la de los hombres que han hecho la revolución, mas a la segunda, las instituciones vuelven a degenerar. Surge así la ojlocracia (ὄχλοκρατια), el caos general bajo el imperio de las turbas. Del caos se vuelve al estado primario de tipo monárquico.

La idea de ojlocracia es importante. Polibio es el primer pensador que imagina una situación de disgregación social absoluta; hasta entonces algunos escritores habían expresado un cierto temor a los desórdenes de la turba o de la plebe, pero Polibio establece el caos como una posibilidad histórica concreta. Para él la masa es incapaz de regirse en términos de absoluta igualdad: en la misma democracia gobernaba una élite popular. La degeneración de la democracia consiste en el triunfo de la mediocridad. Una sociedad completamente igualitaria no puede sostenerse, porque la difusión absoluta del poder entre todos supondría una guerra universal de cada individuo contra cada individuo. Es ésta la idea del *bellum omnium contra omnes*, característica del caos social, al que Polibio llamó gobierno de la turba u ojlocracia. La única forma política estable que se le aproxima es la democracia, donde ciertas desigualdades económicas, por ejemplo, persisten. Y la estabilidad de la democracia es también proble-

mática, pues «la larga asociación debilita» el amor del pueblo «por la igualdad y la libertad».[26] ¿Cómo alcanzar, pues, la verdadera estabilidad? La respuesta está en la constitución mixta. La politeya de Aristóteles se puede entender como precedente de la idea polibiana, pero ésta no disminuye por ello en interés, ya que Polibio plantea su concepto de constitución mixta en términos de equilibrios de poder en el estado, que reflejen a su vez equilibrios en la constitución de la sociedad. Aunque esta idea de la balanza de poderes no fuera plenamente desarrollada por Polibio, él es su primer expositor coherente. Como a varias otras de su teoría histórica, le esperaba un largo y azaroso porvenir.

El otro aspecto del pensamiento social de Polibio está directamente relacionado con esta cuestión. Al plantearse el problema de la estabilidad en el proceso cíclico general de la historia, Polibio hace referencia a Roma como la constitución política ideal que expresa un equilibrio de fuerzas sociopolíticas y que, al abarcar el universo conocido, establece así una era de armonía en medio de un mundo dominado por una inestabilidad de otro modo inevitable. Según él, Roma encarna los elementos monárquicos —representados por el poder ejecutivo de los cónsules— combinados con los aristocráticos —la institución senatorial— y los democráticos —cargos plebeyos, y en especial, tribunado de la plebe—. En realidad esta visión es más bien una estimación subjetiva de Polibio que la verdadera realidad de la Roma republicana que él vivió. No cabe lugar a dudas de que la explicación polibiana de la situación política romana es tendenciosa,[27] en el sentido de que es una justificación ideológica del *statu quo* en favor del Senado, con cuya clase social Polibio se hallaba plenamente identificado, y con quienes seguramente deseaba congraciarse en su calidad de extranjero e intelectual. Por otra parte tampoco sería muy justo acusarle de poca honestidad en estas opiniones: es posible que el gran historiador se hubiera convencido a sí mismo de que Roma cumplía con todos los requisitos de su esquema de constitución mixta, sin darse cuenta de que todo el poder decisorio estaba de hecho en manos del Senado, de entre cuyos miembros, además, salían los cónsules.

Además, Polibio añade importantes elementos ideológicos a las opiniones a la sazón corrientes sobre la misión de Roma en el mundo. De entre éstos el más importante es la introducción de la idea helenística de fortuna y su identificación con la expansión romana. En Polibio la idea de fortuna llega casi a fundirse con la de providencia. Su *Historia* comienza precisamente con una meditación sobre el hecho de que se está produciendo una «catástrofe general» en el mundo,[28] una conflagración universal, que es lo que le mueve a escribirla. Esa «catástrofe» —en un sentido no peyorativo de la palabra: cambio ingente— consiste en que la

26. Polibio, *Ibid.*, VI, 9.
27. Jean Touchard y otros, *Histoire des idées politiques*. París, 1959, vol. I, p. 68.
28. Polibio, *op. cit.*, I, 63, 9.

fortuna o providencia histórica haya hecho «que casi todos los asuntos del mundo converjan en una sola dirección, centrándose sobre un solo punto». Claro está que ese punto es Roma, y que una explicación providencialista de su conducta en el mundo de la época era muy conveniente a sus hombres. Por otra parte, la atribución de tal misión imponía al romano unos deberes morales de civilización y pacificación. La fuerte influencia estoica sobre la obra de Polibio aportaba también este elemento moralizante a su concepción de la historia romana como misión civilizadora y moralizadora. Su misma visión cíclica está relacionada con la cosmología estoica, en la que el crecimiento y la decadencia sucesivos tenían un papel preponderante. Polibio, con un gran esfuerzo de síntesis, intenta superar lo cíclico mediante el descubrimiento de una tendencia histórica de unificación general. La fusión de todos los pueblos bajo la estructura imperial romana hace que cesen los ciclos particulares, las historias locales, las sociedades cerradas, y que comience la verdadera existencia común del género humano.

§ 6. LOS HISTORIADORES ROMANOS. — La labor de los primeros historiadores de Roma no es muy relevante para nuestro propósito. Los analistas, como se les suele llamar, se limitaban a registrar listas de eventos, fechas y datos, con un extremo laconismo. En todo caso la lectura de sus textos podría iluminar, aún más, lo que ya sabemos sobre la mentalidad de los hombres de la joven ciudad del Lacio. Aunque los historiadores de los últimos momentos de la República y los del Imperio alcanzaron un notable grado de excelencia en su menester, la verdad es que no lograron interpretaciones históricas de la profundidad y vastedad de las griegas. Sin embargo, las aportaciones romanas en este terreno merecen bastante atención.

Cayo Julio César (100-44 a.C.) fue el primer historiador que rompió con la parca tradición de los analistas, aunque mucho de su sobriedad pueda percibirse en sus *Comentarios a la Guerra de las Galias*. Pero la obra de César no es sólo historia, es ante todo crónica de hechos vividos y justificación política. Se considera que *De bello gallico* es un manifiesto político de César en polémica contra Catón, de modo que muchos críticos ponen en tela de juicio la seriedad de algunos de los datos que ofrece el conquistador de las Galias. A pesar de ello, tanto esta obra, como sus *Comentarios a la Guerra Civil* tienen la importancia de que el autor es a la vez el protagonista de lo relatado. Sabemos que el romano era ante todo un hombre de acción; pues bien, aquí nos es dable contemplar la marcha de los sucesos desde la mente de uno de ellos. De todos modos, estrictamente hablando, César no es el fundador de la historia como género literario en Roma. Sus escritos poseen un interés muy grande para la historia militar y por ciertos datos antropológicos sobre las tribus transalpinas, pero son, en conjunto, un documento autobiográfico, y no verdaderos tratados históricos.

Si consideramos a Polibio y César como casos aparte, es Cayo

Salustio Crispo (87 a.C. - 35 a.C.) quien abre el campo de la ciencia histórica en Roma. Salustio retiróse para dedicarse a las faenas intelectuales tras de haber llevado una vida un tanto disoluta y políticamente muy activa. De esta decisión, y de su experiencia con la política, surgen sus obras. Una sobre la *Conspiración de Catilina* (que tuvo lugar el año 63), otra sobre la *Guerra de Yugurta* (cuyas operaciones militares duraron desde el 111 al 105) y otra, las *Historias*, inacabada, que trata de los años agitados que van desde la muerte de Sila (78 a.C.) hasta el año 67. Esta última obra no se ha conservado entera y es mal conocida.

Todas las obras de Salustio muestran una cierta preocupación por la cuestión de la supuesta degeneración de las instituciones sociales. Mas Salustio se explica este problema mediante interpretaciones individualistas. Para él no son las estructuras las que fallan, sino los individuos responsables los que caen en la corrupción. Al plantear esta cuestión, Salustio se inscribe en la corriente general de pesimismo histórico tan típica del mundo antiguo, y cuya primera prueba la tenemos en Hesíodo, que concibe a la humanidad como si sufriera un proceso paulatino de degeneración a partir de una imaginaria Edad de Oro. Salustio refleja solamente la tendencia general, pero la concreta, en cuanto a Roma, a un movimiento de decadencia que, según él, comienza con la caída de Cartago.[29]

A pesar de este pesimismo no exento de influjos filosóficos, Salustio es un escritor de tendencias democráticas. Su actuación política había sido al lado de los *populares*, el cuasipartido político opuesto a la aristocracia. Salustio hace una descripción excelente del orgullo de la nobleza, de su crueldad, de su habilidad en engañar a la plebe incauta. Sólo por esto merece un lugar especialísimo en el pensamiento social clásico. Su habilidad en descubrir la vida interna de la sociedad dominante y sus añagazas y maquinaciones por mantenerse a toda costa en su situación de privilegio no le ciegan para entender también la turbulencia de los bajos fondos de Roma. En cierto momento nos da una imagen casi sociológica de los orígenes de la *plebs urbana*, por la que siente un «irónico desdén»: [30]

> Por lo que respecta a la plebe de la ciudad su perdición obedecía a muchas causas. En primer lugar, los señalados en cada sitio por su ignominia y desvergüenza, los que habían disipado deshonrosamente su patrimonio y, finalmente, cuantos habían tenido que salir de los lugares patrios a causa de sus crímenes o su infamia, todos éstos habían afluido a Roma como a una sentina... Además, la juventud que había hecho frente a la escasez en los campos con el trabajo de sus manos, ilusionada con las liberalidades del estado y de los particulares había dejado aquellas rudas labores por el ocio de la ciudad.[31]

29. M. L. W. Laistner, *The Greater Roman Historians*. Universidad de California, 1947, p. 53.
30. J. M. Pabón, trad. de Salustio, *Catilina y Jugurta*, Introd., p. XXIX, vol. I. Barcelona, 1954.
31. Salustio, *Conjuración de Cat.*, 37.

Mas la virtud descollante de Salustio reside en su habilidad para explicar situaciones personales y para retratar individuos históricamente importantes con toda su complejidad psicológica. Su capacidad para el retrato se combina con sus dotes dramáticas.[32] La obra histórica solía ser concebida como un arte, y Salustio, además, la dota de caracteres trágicos. Sin sufrir excesivamente en exactitud y fidelidad a la verdad, Salustio sabe destacar los momentos de tensión, las angustias de la indecisión, los enfrentamientos entre personajes diversos. Para completar la fuerza de sus escritos introduce, a la manera de Tucídides, discursos puestos en boca de los protagonistas. De ese modo nos comunica Salustio las ideas morales y políticas de los hombres de sus historias aunque, poca duda cabe que se hallan muy tamizadas por la propia vida y prejuicios del escritor.

Tito Livio (59 a.C. - 34 a.C.), el prosista más notable de la época de Augusto, es también con bastante probabilidad el más grande historiador de Roma, a pesar de lo mucho que ha sido atacado por los críticos del pasado. Livio, un provinciano proveniente de Padua, vivió en Roma entre la sociedad imperial, y se dedicó toda su vida a las tareas intelectuales. Su soberbio estilo refleja su absoluto dominio de la retórica, y el contenido de sus obras un profundo conocimiento de la filosofía helenística así como de las obras de otros historiadores griegos, tales como Polibio y Posidonio. De joven parece que escribió algunos diálogos filosóficos, dentro de la línea estoica, y esta preocupación queda reflejada para siempre en el tono y el enfoque de su obra de madurez. Ésta consiste en una larga serie de volúmenes, 142 en total, bajo el título de *Libri historiarum ab urbe condita* o simplemente *Historiae*, que fueron ordenados en grupos de diez por copistas posteriores, por lo cual suelen ser conocidas corrientemente por el nombre de *Décadas*.

Las *Historias* o *Décadas* de Livio cubren el largo período de la historia de Roma, que va desde su fundación hasta la muerte de Druso, hijo de la emperatriz Livia, el año 9 a.C. En su famosa introducción a la obra Livio expresa las razones que le mueven a escribirla. En primer lugar, dice que quiere registrar la vida, costumbres y hazañas «del pueblo más sobresaliente del mundo». En segundo considera que el estudio del pasado es importante para corregir los errores del presente. Livio cree profundamente en el valor didáctico de la historia, en sus ejemplos. Pero más interesante para nosotros es su declaración de respeto por el pasado: «No es intención mía ni confirmar ni negar las tradiciones sobre los eventos que ocurrieron antes o durante la fundación de la ciudad». Con ello se refiere Livio a la función de lo maravilloso en los hechos de la historia. En el resto de sus libros Livio suele registrar cuantos hechos milagrosos son relatados por analistas y escritores. No es que él crea en ellos, como han entendido mal algunos estudiosos, sino que para Livio prodigios y portentos

32. Pabón, *op. cit.*, p. XXV.

tienen una realidad última por lo menos en el ánimo del pueblo que en ellos cree. Hay demasiadas pruebas a lo largo de las *Décadas* del escepticismo de Tito Livio para que le podamos atribuir credulidad alguna. Lo que ocurre es que él se dio cuenta de que lo prodigioso —sea o no cierto objetivamente— si es creído viene a formar parte de la historia auténtica. Y no hay duda de que, desde este punto de vista, los augurios y los *prodigia* eran parte integrante de la historia de Roma y de Italia.[33] Livio percibió con gran claridad el célebre precepto de la sociología moderna: «Si los hombres definen unas situaciones como reales, dichas situaciones son reales en sus consecuencias».[34]

Para nosotros —y quizás también para los historiadores— lo importante de Livio es su honestidad ante los hechos, su repugnancia por las explicaciones dogmáticas de los hechos sociales. Livio se hace cargo de la complejidad de los factores que intervienen en la aparente maraña de la vida social. A menudo declara que este o aquel suceso «está envuelto en oscuridad» y que no es fácil explicarlo, sea por lo antiguo, sea por lo contradictorio de la información que sobre él se posee.[35] Esto no le impide, naturalmente, darnos su conjetura propia respecto a las causas más probables, que suelen ser las más racionales, si exceptuamos su restringido uso de las ideas de fortuna y hado, ambas muy posible reflejo de las ideas estoicas a las que no era ajeno.

Tito Livio era, políticamente, un conservador templado. Estaba en favor de la evolución política y social, pero era enemigo de todo extremismo, tanto del plebeyo como del de la nobleza. Por eso, al explicarnos los sucesos de los Gracos, manifiesta su disgusto con respecto a ellos, más que con respecto a su programa de reformas. Ello es interesante, pues su historia enfatiza, en forma dramática, el duelo entre los extremistas de ambas clases sociales, y deja, en medio, a la mayoría del pueblo romano como verdadero poder moderador, fuente de sabiduría y sensatez políticas.[36] Aunque grande es la importancia concedida por Livio a los hechos de individuos particulares, no hay duda que el protagonista de su historia es el pueblo, y por eso hay pocos historiadores que, como él, hayan destacado con tanto rigor las costumbres, maneras y rasgos morales de una comunidad a través del tiempo. Esto no le impide darnos retratos personales, en los que intenta alcanzar el mayor grado de objetividad posible mostrándonos todas sus contradicciones, sus logros y sus fracasos, es decir, que hasta los más execrables son tratados con piedad o, por lo menos, *sine ira et studio*. Por otra parte, y como es parco en dar opiniones personales acerca de la política, Livio suele utilizar también el acreditado método de Tucídides de poner discursos en boca de sus personajes. Tampoco en esto abusó de la arbitrariedad de que

33. Laistner, *op. cit.*, p. 69. Livio, *Historiae, Introd.* I.ª Década.
34. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 8.ª ed., Glencoe, 1963, p. 421; la formulación de este axioma es de W. I. Thomas.
35. Livio, VI, I, 2.
36. *Ibid.*, XXV, 22, 14.

gozaba el escritor antiguo. Estos discursos, en general, suelen ir por parejas, para que el lector u oyente pueda hacerse cargo de dos versiones divergentes del asunto, y pueda, así, juzgar por sí mismo.

El último de los historiadores romanos a quienes es necesario mencionar es Cornelio Tácito (58 d.C. - ...?). Se sabe que fue pretor y que intervino en la vida pública del Imperio, hasta llegar a ser procónsul, bajo Trajano, en Asia (112 d.C.). Su libro sobre los bárbaros del norte, *Germania*, es relevante por intentar describir una sociedad determinada con sus instituciones y sistema moral, más que con perspectiva histórica. Mas sería erróneo concebir la *Germania* como un precedente de los estudios modernos de antropología social, pues Tácito estaba más interesado en crear un contraste con la alta sociedad romana de su tiempo, aunque esto hay que tomarlo también con reservas; Tácito, senador, nunca desdeñó su propia sociedad. Seguramente su obra refleja el interés que su época sentía por conocer la situación de las tribus transrenanas, quizás con fines militares.[37] Aparte de ello, la obra de Tácito, *De origine situ moribus ac populis Germaniae*, descuella por ser una de las primeras que ha tendido a la idealización de la vida silvestre, y que, en su día, llegaron a establecer el mito del noble salvaje, simple, honesto, casto y trabajador. Lo que merma su mérito antropológico aumenta su mérito en el curso de las ideas morales de Occidente. Sólo al estudiar a un autor moderno como Rousseau es posible comprender, en toda su extensión, el valor del mito del noble hombre primitivo expresado en las páginas de Tácito, y su potencial ideológico en nuestra era.

Antes, o simultáneamente con esta obra, había aparecido su *Vida de Agrícola*, biografía de su suegro, que es, junto a las de Plutarco, una de las más bellas de la Antigüedad. Con un dominio absoluto de la retórica, es una obra claramente didáctica, la vida de un varón ilustre del Imperio, que debe ser tomada como ejemplo por los lectores. Pero sus grandes obras son los *Anales* y sus *Historias*. De ellas poseemos tan sólo fragmentos que, por su tamaño, nos dan una idea de la capacidad de captación de los hechos históricos de este gran escritor. Ambas obras cubren un período que va desde el principio del reino de Tiberio hasta la muerte de Domiciano.

De las ideas de Tácito se han dicho cosas contradictorias. Por ejemplo, que era un admirador de las instituciones republicanas y que era un entusiasta del principado de Augusto.[38] Lo cierto parece ser que Tácito reflejó característicamente la situación de los hombres de su tiempo, cuyas ideas filosóficas y sus actitudes frente a la religión, el poder, o la tradición eran un tanto confusas. Pero que Tácito carezca de un sistema coherente de ideas acerca del mundo que retrata no le quita el interés que tiene para nosotros el poder captar la inflación de ideas, ritos, costumbres

37. Laistner, *op. cit.*, p. 111
38. *Ibid.*, p. 114.

y doctrinas que presenciaba el mundo intelectual de Roma a la sazón. Mas sería erróneo considerar la obra de Tácito como confusa o indecisa. No sólo su dominio de la prosa latina y del orden expositivo, sino el haberse percatado de esa misma variedad de ideas y creencias, salvan su obra. Tácito presenta conscientemente su mundo abigarrado. Sabe perfectamente que al celebrar la libertad que siguió a la muerte de Domiciano está refiriéndose a un tipo de libertad muy diferente de la republicana: se trata de la sensación de libertad que se tiene cuando cesa una larga situación de terror policíaco. La libertad senatorial está irremisiblemente perdida pero pueden producirse nuevas formas.[39] Sin incurrir en el relativismo, los *Anales* y las *Historias* de Tácito parecen contener el mensaje de que cada situación concreta ofrece posibilidades diferentes, y que ninguna de ellas es satisfactoria en su totalidad, pero, por lo mismo, tampoco debe ser rechazada. Por ejemplo, al hablar de la *pax romana* dice *deditque iura quis pace at principe uteremur;* o sea, «una constitución bajo la cual gozaremos de la paz a costa de tener también un emperador». La paz es posible si se acepta la autoridad suprema del príncipe.[40]

Baste con esto en lo que respecta a los historiadores de la época romana. Algunos quedan sin tratar, como Amiano Marcelino (n. 330 d.C.) y los geógrafos Posidonio y Estrabón, y otros, casi todos de origen griego. Sin embargo, ha quedado establecido, a través de los autores presentados, que, en Roma, se convierte el historiador en uno de los intérpretes más importantes de la sociedad, tanto de su marcha a través del tiempo, como de su estructura y funcionamiento a falta de una filosofía social con la envergadura de la griega.

§ 7. SÉNECA Y LA ÚLTIMA FASE DEL ESTOICISMO. — El primer tipo de filosofía social que presentamos al comenzar este capítulo fue la estoica. Vamos a acabarlo volviendo a ella. La figura central que nos servirá para comprender la última fase del estoicismo en sus aspectos sociales será la de Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.).

Séneca era cordobés y su padre era un distinguido escritor. En Roma llegó a ser tutor y ministro de Nerón, por orden del cual puso fin a su vida. Séneca llevó al terreno de la política los supuestos básicos de estoicismo, de tal modo que desarrolló un razonado sistema de pesimismo social. Otros pensadores, fuertemente influidos por el estoicismo, dejaron de utilizar la lógica cuando ésta les llevaba a conclusiones excesivamente negativas. No así Séneca. En efecto, el retraimiento del mundo y el repudio de las instituciones políticas como fundamentalmente corrompidas era excesivo para pensadores como Cicerón. Para Séneca, en cambio, el hombre ha perdido la inocencia que poseía en

39. Tácito, *Agrícola*, 2.
40. Laistner, p. 119.

una supuesta Edad de Oro primigenia, como expone en sus *Epístolas morales.* Nada de original hay en esta idea, de momento. Con rara constancia hemos visto cómo un autor tras otro, todos los antiguos, participaban en uno u otro grado de esta creencia. Ahora bien, Séneca es más prolijo en la descripción de detalles e intenta dar a la idea toda la trascendencia moral posible. ¿En qué forma?

En primer lugar subrayando que la Edad de Oro significaba más que nada un sistema social presidido por la inocencia. La paz era también importante, pero la inocencia, la falta de culpa o, podríamos decir, pecado, presidía la vida de los hombres. La sociedad civilizada es, pues, una sociedad de inocencia perdida, y el mero hecho de vivir en ella implica el planteamiento de que el hombre ya lleva consigo cierto grado de corrupción y vicio. La pérdida de la inocencia primigenia fue un hecho irreversible por el que los hombres posteriores tienen que responder, aunque no estuvieran presentes en aquel proceso. Y aunque el individuo alcance un alto grado de perfección moral, estará siempre rodeado por las asechanzas del mundo. Porque, según Séneca, las instituciones sociales son fruto del vicio en que han caído los humanos en general después de la Edad Dorada; en el sentido de que son necesarias para poner un freno a las pasiones desordenadas y un orden donde, de no existir sus efectos coercitivos, no habría más que caos.[41]

Estas ideas no se contradicen, en la mente de Séneca, con la doctrina de que el poder posee origen divino. Séneca desarrolló la idea —que al igual de las ya señaladas habría de tener singular fortuna entre los pensadores cristianos que le habían de leer— de dos reinos, uno de este mundo y otro divino. El poder representa al divino, más alto y separado del terrenal, pero tenuemente unido a él a través de ciertas instituciones. ¿Cómo, si no, aceptar la autoridad moral imperial, judicial o legal? En tiempos muy anteriores a Séneca, el área de lo religioso y de lo profano no eran independientes; pero en su siglo la penetración de las religiones orientales no había podido compensar la debilitación de la tradicional romana, ni poner coto del todo al ambiente general de secularidad. Séneca representa el intento de una vuelta hacia una visión religiosa del mundo, aunque esa vuelta sea, primero, de cariz muy intelectual y especulativo y, segundo, descarte toda religión popular y litúrgica. Aunque estas cualidades aparten al estoicismo senequista de la posibilidad de popularizarse, otros factores lo harán más accesible en el futuro cristiano del Bajo Imperio, a través, por ejemplo, de las falsas cartas cruzadas entre él y san Pablo, mediante las que se intentó asimilar su doctrina por parte de algunas sectas. Estos factores son principalmente su énfasis acerca del humanitarismo, de la renuncia a la violencia y del trato caritativo con respecto a los demás seres humanos. Éstos eran elementos estoicos, pero lo peculiar de

41. A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West.* Londres, 1903-1936, vol. I, pp. 19, 20-24, 31.

Séneca estriba en haberlos puesto en primer plano, relegando el *sustine et abstine* del estoicismo tradicional casi a un segundo término.[42]

Esta idea nos trae a la cuestión de la relación entre el individuo y el estado. El *abstine* estoico, en general, solía extenderse al terreno de la cosa pública. Para Séneca, en perfecta lógica con su visión caritativa del prójimo, el hombre bueno tiene que prestar sus servicios a la sociedad de la mejor manera y, si es necesario, no rehusar cargos públicos. Ahora bien, Séneca más que nada piensa en una especie de servicio social, más que en un servicio político, en una labor de servicio público sin las habituales recompensas gubernamentales. Todo ello contrasta violentamente con lo que sabemos de la biografía política de Séneca, pero la escisión entre la conducta propia y la que se predica no parece haber sido sólo privativa de este filósofo.

Por último hay que hacer hincapié en una aportación muy original del sabio de Córdoba, su concepción del progreso. Ésta puede parecer un tanto paradójica si se compara con su doctrina de la Edad de Oro, de resabios griegos, y que supone cierta degeneración de la sociedad a través de los tiempos, en línea con el concepto generalmente aceptado por los antiguos, y expresado en el verso horaciano, *Damnosa quid non imminuit dies?*, o sea, que «el tiempo desprecia el valor del mundo».[43] Séneca rompe con esta tradición, por lo menos en un aspecto. Citemos sus propias palabras:

> Llegará un día en que el tiempo y la diligencia humana resolverán problemas que ahora son oscuros. Dividimos desigualmente los pocos años de nuestras vidas en estudio y vicio, y por ello será necesaria la labor de múltiples generaciones para explicar fenómenos tales como los siderales. Los hombres de nuestra posteridad se sorprenderán de que nosotros ignoremos las causas de las cosas que para ellos serán patentes.
>
> En el porvenir los hombres sabrán muchas cosas que nos son desconocidas. Las edades futuras tienen reservados muchos descubrimientos, cuando ya nadie se acuerde de que nosotros hemos existido. Nos creemos que estamos iniciados en los secretos de la naturaleza, mas en realidad estamos tan sólo en el umbral del templo.[44]

Convenía citar este célebre pasaje por lo insólito que es dentro del pensamiento antiguo, pero es menester también destacar que nunca Séneca llegó a desarrollar una concepción coherente del progreso que incluyera el moral tanto como el técnico o científico. La maldad innata del hombre, en la que él creía firmemente, es el impedimento infranqueable del senequismo en el terreno social así como de todas las doctrinas afines a él.

Con Séneca el estoicismo comienza a evolucionar hacia una

42. Séneca, *De clementia*, I.
43. J. B. Bury, *The Idea of Progress* (1.ª ed. 1932). Nueva York, 1955, pp. 11 y 12.
44. Séneca, citado por Bury, *op. cit.*, p. 13.

filosofía de consolación ante la imperfección del mundo, con lo cual se subrayan los rasgos religiosos que ya entrañaba el de un Epicteto. El emperador romano Marco Aurelio Antonino (121-180 d.C.) acaba de realizar la evolución hacia el terreno de lo religioso. En efecto, Marco Aurelio ve en el hombre un elemento carnal y otro divino; el último debe regir su conducta, y ésta ajustarse a las leyes morales de la razón, que son las mismas que las de la naturaleza. Para Marco Aurelio la naturaleza tiene un carácter religioso, y es concebida como una «gran ciudad» una «gran patria de todos», cosa muy en línea con el sentido más profundo del cosmopolitismo helenístico y estoico de los primeros tiempos.

A pesar del giro dado por Séneca al estoicismo hacia la caridad y el altruismo, es con Marco Aurelio con quien tal proceso se completa. Este último destaca en estas virtudes hasta el extremo de considerar la entrega al prójimo como parte central de la moral. La mutua entrega es lo único que puede crear una comunidad humana relativamente feliz, parece decir Marco Aurelio en sus *Soliloquios*.[45] Si consideramos al emperador romano como uno de los últimos pensadores sociales del mundo antiguo, veremos que la filosofía de la sociedad de aquella era concluye con el desarrollo de la idea del amor al prójimo y con el planteamiento de la posibilidad de que los humanos vivan en comunidades regidas por tal sentimiento, sin sufrir el predominio injusto de los poderosos.[46]

45. Marco Aurelio, *Soliloquios, passim*. Véase A. S. L. Farquharson, *Marcus Aurelius, his Life and his World*. Oxford, 1951.
46. Para una iniciación a la evolución de la filosofía social romana a partir de la caída de la República, véase A. L. Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, París, 1969.

LIBRO SEGUNDO

EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO Y MEDIEVAL

Capítulo Primero

EL PUEBLO JUDÍO Y LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

§ 1. La tribu hebrea.[1] — El largo período que va desde la descomposición final del gran sistema político y administrativo que es el Imperio Romano hasta el comienzo de la expansión geográfica de Castilla y Portugal, es conocido con el tan arbitrario como conveniente nombre de Edad Media. Durante ese período histórico el pensamiento y la filosofía sociales estuvieron dominados por muchas tradiciones heredadas directamente del mundo romanizado. Empero, las más características —desde nuestro punto de vista peculiar— fueron las heredadas del saber social de los judíos juntamente con las ideas y creencias religiosas establecidas por la expansión de la doctrina cristiana sobre toda la faz del Imperio. La tradición judeocristiana no sólo es la corriente de pensamiento más importante de toda la Edad Media —sin la cual ésta es inexplicable—, sino que viene a convertirse en uno de los rasgos fundamentales de la cultura occidental. Es un error, muchas veces cometido, identificar Cristianismo con cultura occidental. Sin embargo, tal identificación es perfectamente válida para uno de los períodos de la historia de nuestra civilización, el medieval. Y en cuanto a hoy, esta tradición es aún continuada y mantenida viva por importantes sectores del mundo en que vivimos.

Uno de los elementos principales del Cristianismo es la cultura hebrea, en el seno de la cual nació, y de la que ha acarreado siempre rasgos conspicuos. El hecho de que prestemos cierta atención a las creencias de los antiguos judíos nos retrotrae bastante en el tiempo. Terminamos el último capítulo con la presentación de algunas de las ideas del estoicismo tardío. Ahora tenemos que volver a una época anterior en muchos siglos, y, además, salirnos del área geográfica que convencionalmente suele llamarse

1. A lo largo de este capítulo, la fuente principal de documentación ha sido, naturalmente, el conjunto de textos que integran ambos Testamentos de la Biblia. He utilizado la *Biblia sacra iuxta vulgatam clementinam*, llamada usualmente *Vulgata*, reeditada por el R. P. Alberto Colunga y por el Dr. Lorenzo Turrado, en Madrid, 1946; así como la traducción de Cipriano de Valera, reeditada en Madrid por la Sociedad Bíblica, en 1936.

Europa. Con ello vemos que la idea de la constelación cultural occidental es también una mera convención, ya que una de nuestras tradiciones filosóficas y religiosas más sustanciales, la hebrea, nos viene de Asia, a través de uno de los más destacados pueblos semíticos: Israel.

De este pueblo se poseen noticias remotísimas. Su historia como tribu en posesión de rasgos que le distinguen de las otras agrupaciones semitas comienza unos 2.000 años a.C. con la legendaria figura de Abraham. Es posible que éste fuera un típico jeque que guiara a un conjunto de tribus en busca de terrenos más fértiles. Pero, a diferencia de todos los demás, se encuentra en él un tono religioso originalísimo y una vehemencia de afirmación mística y tribal que ya no abandonarán las creencias y el pensamiento de aquellas legendarias doce tribus que ocupan Palestina. No es éste el lugar para seguir de cerca las vicisitudes del pueblo de Israel. En cambio, conviene prestar alguna atención a ciertas circunstancias aisladas que explican su mentalidad y la naturaleza de su pensamiento social.

En primer lugar, Israel es un pueblo formado en el desierto. Pero en segundo, y ello le imprime un carácter único, es un pueblo que, en términos sociológicos, es por largo tiempo de la condición de los parias.[2] Durante sus primeros siglos es probable que esto no fuera así. En la época más remota se forja como los demás de la misma raza, en la transhumancia y en el pastoreo, sin casas ni terrenos fijos, y, sin embargo, con un ardiente deseo de establecerse definitivamente. Su primer período de vida sedentaria parece haberse producido en Egipto, donde los hebreos se asentaron pacíficamente bajo la dominación hixa (1750-1580 a.C.). Pero el hundimiento del Imperio Hixo redujo las tribus hebreas a la esclavitud, con lo que comienza su historia de pueblo paria. Con ello, también, comienza a forjarse su mito de la Tierra de Promisión, que sin duda estaba ya latente, como en las mentes de tantos pueblos del desierto. Pero el judío, con sus constantes fracasos por echar raíces, ha desarrollado toda una mística del país prometido, así como todo un sistema de creencias y una moral más unida a la tribu que a la tierra, por ser ésta insegura. Ésta es la mística expresada por Moisés, el primer líder de talante profético que conocemos en la historia, que ayudó a los judíos a salir de la cautividad y los llevó, con sus incomparables dotes carismáticas, a través del desierto, en busca de la libertad.

§ 2. El monoteísmo y el pacto. — En la gran aventura que comienza con el paso del mar Rojo, Israel es confortado y su entereza moral mantenida a través de algunas creencias tan profundas como sencillas. La más importante es quizá la del Dios

2. Max Weber, «Sociológicamente hablando ¿quiénes eran los judíos? Un pueblo de parias», primeras palabras del vol. III, *Gesammelte Aufsätze sur Religionsoziologie*. Tubinga, 1947.

único. Es posible que los judíos heredaran el monoteísmo de los egipcios. Sabemos que el faraón Amenhotep IV (1870-1353 a.C.), llevado por razones de orden político, declaró al dios Sol, Atón, único y supremo. Acto seguido tomó una serie de medidas administrativas y represivas drásticas contra los politeístas. Mas las consecuencias, una vez muerto el gran monarca revolucionario, no fueron ni inmediatas ni profundas. Sin embargo, los hombres habían conocido por vez primera la idea de un Dios único, creador de toda la naturaleza. Los persas y los hebreos la volvieron a esgrimir. Mas, para los hebreos, se trata de una de las ideas motrices de toda su historia posterior.

Moisés, y los demás pensadores del pueblo judío, dan ya la definición más radical que existe de la divinidad: «Yo soy el que soy», imperfecta traducción del *Ehyeh asher Ehyeh* del *Éxodo*.[3] Esta expresión intenta reflejar toda la plenitud con que Dios es concebido ya por el judío primitivo. Como dice José Ferrater,

> Esta realidad suprema, sin cualidades a fuerza de pureza, tiene siempre el mismo nombre: Dios. «Lo que Es»; mejor, «Aquel que es», pero es una persona, una «voluntad», no una cosa. En principio, sólo hay Dios. Lo demás es una atenuación de «Aquel que Es», consecuencia de una gracia, de una arbitrariedad divinas. Por eso, cuando sobreviene uno de los conflictos radicales, el semita del desierto recurre a Dios con la misma apasionada seguridad con que el filósofo platónico recurría a las ideas.[4]

Esta creencia revela ya ciertas actitudes metafísicas del judío frente a la naturaleza divina. Junto a ellas hay que destacar también la historicidad con que Dios era concebido. Pocos pueblos han mostrado una interdependencia tan grande entre vida religiosa y vida histórica. La argolla que une ambas zonas de la vivencia humana es el Dios histórico de Israel. Jehová está presente en todos los eventos del pasado, y lo estará en el futuro. Jehová es el gran protagonista de las peripecias que se van acumulando poco a poco en ese gran registro histórico que es la Biblia. Israel crea así un «monoteísmo histórico» —harto diferente del de Amenhotep IV— que le distingue de otros pueblos practicantes de religiones en que lo temporal iba más unido a la vida cíclica de la naturaleza que a su propio pasado histórico.[5]

Tenemos, pues, la fe en un Dios que es la expresión completa —o la única completa— del ser, y la fe en que ese Dios preside sobre la vida histórica del pueblo de Israel. Mas ¿cuál es el vínculo que une a estos dos últimos? El vínculo es la creencia en un pacto o alianza entre Dios y el pueblo judío. El pacto está plas-

3. Éxodo, 3,14.
4. José Ferrater, *El hombre en la encrucijada*. Buenos Aires, 1952, p. 83.
5. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*. Universidad de Columbia, 1952; pp. 1-10.

mado en los Mandamientos[6] en los cuales Dios promete «misericordia a los que me aman y guardan mis mandamientos», mientras que se proclama «fuerte y celoso» contra quienes le aborrecen. La ley de Jehová puede ser inflexible, pero para el judío es además un pacto entre la tribu y Dios. Toda su concepción de la ley —Torah— manará de esta idea de alianza: hasta el propio nombre dado a las tribus que se fundieron definitivamente en Canaán sería el de Israel, que quiere decir «buenas leyes». Todas las tradiciones litúrgicas de los hebreos reflejan de un modo u otro la idea de una alianza de derecho divino. La misma circuncisión, común a otros pueblos semíticos, reviste entre los judíos un símbolo de ligamen con Jehová. Es más, la señal más visible de la presencia de Dios entre su pueblo es una arca —enser fácilmente transportable, pues se trata de gentes nómadas— y a ésta se le llama Arca de la Alianza. Y el significado del Pacto celebrado sobre la cumbre del Sinaí va más allá de la religión. Como tendremos oportunidad de constatar más adelante, el influjo de la concepción pactista judaica sobre las fuentes filosóficas de liberalismo moderno no es nada desdeñable.

Todo esto alcanzó importancia política durante la consolidación definitiva del pueblo israelita en Palestina, después de la llamada época de los Jueces, durante la de los Reyes, en que se pasó de una confederación de tribus a la constitución de un estado potente, en manos de David y sobre todo de Salomón (aprox. 973-933 a.C.). Pertenecían estos reyes a la rama tribal de los Levitas, que se erigió en aristocracia y reclamó para sí la representación de la Alianza.[7] Ello fue expresado en forma de una ideología político-religiosa que se trasluce en la lectura de los libros de Samuel y los Reyes. Los años que siguieron, que fueron de desintegración política y cautiverio, intensificaron más aún esta idea del pacto o alianza con Dios. Sin embargo, junto a ella, surgía otra, no siempre separable, que era la mesiánica.

§ 3. MESIANISMO Y PROVIDENCIALISMO. — A medida que las calamidades se acumulan sobre el pueblo judío, éste comienza a desarrollar algunas de las ideas que ya tenía en germen. Con las de Tierra Prometida y la de Pueblo Elegido va configurándose poco a poco la de salvación por medio de un enviado de Jehová. ¿No era ésa también la tradición mosaica? La tremenda fuerza carismática que Moisés —o su imagen legendaria— ejerce sobre la mente del judío esclavizado tiene también que ver con esto. Los portavoces concretos de esta nueva corriente son los profetas.

Muchas sociedades han poseído profetas o, para ser más exactos, augures. Pero ninguno los ha institucionalizado tan consumadamente como el pueblo de Israel. Quienes viven en la angustia y en la incertidumbre poseen más que nadie una preocupación muy profunda por el futuro. El judío necesitaba que, en su cautiverio,

6. Éxodo, 20.
7. André Chouraqui, *Histoire du Judaïsme*. París, 1959, p. 13.

le repitieran constantemente qué le deparaba su futuro. Ello no podía ser otra cosa que la liberación final y la vuelta a la gracia de Jehová. En este sentido, Israel es, como ningún otro, un pueblo completamente orientado al futuro, que vive inmerso dentro de una gran esperanza nacional. Más tarde, «frente a la esperanza deficiente del gentil, griego o romano» se alzaría «la esperanza febril del israelita».[8] En principio, esa esperanza enfervorecida entrañaba tanto la idea de un Mesías que le devolvería la gracia divina como la del retorno a una tierra concreta y a una libertad meramente humana. Más tarde, cuando los fracasos siguen azotando al pueblo judío, se irá perfilando el lado místico sobre el terrenal.

No es posible hablar de *un* concepto hebraico del Mesías. Para unos profetas aparece como un rey liberador; algunos hasta afirman que pertenecerá a la casa de David, con lo cual puede verse cómo había arraigado el prestigio de la nobleza levítica y la ideología por ellos impuesta; otros, prácticamente le identifican con Dios mismo, o por lo menos con una manifestación directa suya; otros, en fin, lo ven más bien bajo la imagen del Siervo Sufrido, la persona que ha de redimir los males y los pecados del pueblo apartado de Dios.[9] En ello puede verse, 1.º) una identificación del pueblo con su posible salvador; éste no será un príncipe poderoso como los que le oprimen, sino un hombre humilde como ellos (aunque sea de sangre real, con lo cual se combinan ambos elementos), 2.º) un intenso sentimiento de culpabilidad por parte de todos los judíos; ellos, pueblo elegido de Dios, y de la Alianza, no han sido dignos de tal distinción; el sufrimiento es parte inevitable de su destino.

Todo esto nos lleva a la concepción hebraica del providencialismo. En el fondo, los judíos se consideran pueblo elegido y por lo tanto en algún modo superior a cuantos le rodeaban. Claro que ante la poquedad de su poderío, el judío pone énfasis en los aspectos morales de la superioridad, pero éstos no pueden aislarse siempre. El hebreo espera el triunfo y apoteosis final del reino de Judá y, con ello, supone que la historia posee ciertas cualidades que se escapan a otros pueblos de aquellos tiempos. La historia camina hacia un apocalipsis y hacia un juicio final, cuando se hará justicia a todos y el doliente pueblo judío será restituido en lo que merece. Nada más opuesto a las teorías degenerativas que hemos visto entre griegos y romanos, las de Hesíodo, por ejemplo. También dista esto de las teorías cíclicas de un Polibio. Aquí la historia empieza a concebirse como camino hacia Dios, principio o génesis del mundo, mas también su final, y el mundo como valle de lágrimas. En medio, como punto crucial, está el Mesías. La historia cobra sentido si se la entiende en términos providencialistas. Los libros sagrados del pueblo judío van acu-

8. Pedro Laín, *La espera y la esperanza*. Madrid, 1957, p. 26.
9. Jeremías, 31. Isaías, 9 y 53. Hay muchos más ejemplos en todos los profetas.

mulándose y formando la Biblia: en ella se relata el pasado, pero toda ella está penetrada y empapada de conciencia del futuro y, sobre todo, de seguridad mítica en el porvenir.

§ 4. EL INDIVIDUO Y SU INMORTALIDAD. — Hasta ahora hemos estado hablando del «pueblo de Israel» como una unidad, y no de sus individuos. La providencia, la salvación, la alianza, todas ellas las hemos referido a una tribu o conjunto de tribus. Y con razón, pues a lo largo de una larga serie de siglos los judíos no dejaron de pensar en términos tribales. El Mesías lo sería de Judá, y Dios en el Sinaí es el Dios del pueblo elegido, no de individuos aislados. Mas, a partir de cierto momento, se opera en las gentes de Israel un proceso hacia la individualización de todas estas ideas, sentimientos y creencias. Ese proceso es paralelo, pero muy diferente, del griego y romano. Al examinar el pensamiento social de aquellos pueblos vimos también cómo se van destribalizando, y cómo la idea de individuo, así como la de ciudadano del mundo, son alcanzadas por el helenismo cuando la descomposición de las antiguas polis es ya un hecho irreversible. En Grecia y Roma la cosa ocurre con merma sustancial del sentimiento religioso, y conlleva una completa crisis del sistema pagano politeísta, sin que éste sea sustituido por una religión más desarrollada. Ciertas esferas sociales cultas del mundo clásico fueron sometidas a un proceso constante de secularización, por lo menos hasta la aparición de los cultos orientales de Mitra, Jesús, y otros. En Israel, en cambio, el descubrimiento del individuo no entraña quebranto para la religión.

Los judíos comienzan a descubrir que quizá la salvación pueda aplicarse al hombre aislado, según sus obras y su vida. Ya que, por otra parte, el mundo no depara salvación, se comienza también a pensar que ésta pueda encontrarse más allá de la muerte, de modo que la idea del individuo aislado, responsable moral de sus actos, se va ligando a la idea de su inmortalidad. Con el profeta Isaías, Dios aparece ya como el «destructor de la muerte».[10] Y no es otro el sentimiento que empuja a Job a sostener con su proverbial paciencia una calamidad tras otra. Con Job la creencia en la inmortalidad del alma posee ya un carácter radical. Lo importante es que inmortalidad e individuo son inseparables del concepto judaico del hombre, y que ya no lo abandonarán durante el resto de la existencia de este pueblo, hasta nuestros días. Merced a esta concepción, la religión hebrea sienta las bases de una mística tan arraigada en la comunidad de los creyentes como en la responsabilidad personal.

Quizá sea ésta una de las aportaciones más considerables del judaísmo: por un lado, el sentimiento de comunidad, expresado en la insistencia sobre la idea de pueblo o nación en marcha, y, por el otro, pero sin ser excluido, el sentimiento de independencia individual, y de igualdad ante el *Torah* o ley, de acuerdo

10. Isaías, 25.

con la cual hay que vivir. Queda ello reflejado prácticamente en las reuniones de las sinagogas, carentes de jerarquía, nacidas espontáneamente en el seno de cualquier comunidad judía, sin sacerdotes propiamente dichos. En ellas ningún individuo prevalece sobre los demás, nadie posee atribuciones mágicas ni poderes especiales. Sólo Dios, y el sentimiento de inmortalidad, presiden a la comunidad de los creyentes.

§ 5. EL TRASFONDO HISTÓRICO DEL CRISTIANISMO. — Todos estos rasgos, y otros más, forman la base general de las creencias que iban a ser incorporadas al pensamiento social cristiano. Sin embargo, éste nació en una situación concreta, en el seno de una gran crisis de la historia del pueblo judío. Dicha crisis puede decirse que empieza cuando Judea cayó bajo el poder de la dinastía helenística de los Tolomeos. Hacia 198 a.C., Palestina había pasado a manos de la dinastía también helenística de Siria, que intentó suprimir la religión ancestral de los judíos con la connivencia de la nobleza. Esto desencadenó la guerra. Los rebeldes recibieron el nombre de macabeos y su importancia estriba en que encarnaban un movimiento eminentemente popular, basado en las creencias de las gentes sencillas. Con ellos comienzan los alzamientos populares que ya no cesarán hasta la gran guerra de los judíos contra Roma, y que nos relata tan vívidamente Flavio Josefo.[11]

La revuelta macabea no fue sólo un acto de independencia frente al dominio sirio, sino también la expresión de una forma de interpretar el *Torah*. El *Torah*, mal traducido por «la ley», es el conjunto de textos de la ley mosaica codificada en el Pentateuco; encierra los textos de la Alianza, pero también encierra textos de conducta concreta que necesitan interpretación porque, además, en una manera típicamente semítica, se refieren tanto a lo moral como a lo religioso, y tanto a lo político como a lo económico. A medida que pasan los siglos y cambia la situación del pueblo judío, la interpretación de los textos sagrados se hace más necesaria. Los movimientos políticos y bélicos van adoptando, a partir del levantamiento macabeo, una u otra interpretación, según sus necesidades. A partir del 134 a. C., en que empezó a reinar Juan Hircano, un rey macabeo, se produce la escisión en dos escuelas de interpretación mosaica, la de los fariseos y la de los saduceos. Los primeros afirmaban que la interpretación poseía en sí misma valor divino. Naturalmente se referían a *su* interpretación. La secta farisaica rápidamente se constituyó en grupo aparte, y por eso dícese que su nombre significa *separatistas*. La moral farisaica era puritana y severa, y preconizaba la «observancia estricta, casi infinitesimal, de la Ley».[12] Naturalmente, el fariseo hacía una distinción total entre los que observaban la ley y el resto de la desgraciada humanidad

11. James Parkes, *A. History of the Jewish People*. Harmondsworth, 1962, 2.ª ed., 1964, pp. 19-21.
12. J. Ferrater, *op. cit.*, p. 93.

que no lo hacía así. Su desprecio por los demás y la posesión de sí mismos ha introducido en nuestro vocabulario el adjetivo de «fariseo» para todos sus émulos a traves de los siglos. Con los fariseos nos encontramos con un tipo de dogmatismo moralizante que ya no abandonará a ciertos sectores de las sectas y las iglesias herederas de la tradición judaicocristiana.

Los saduceos, en cambio, eran los hombres liberales de la época. Malas lenguas —cosa inevitable— nos han dicho que eran libertinos, y que imitaban a los griegos en todo, tanto en el idioma como en las costumbres: iban al teatro y hacían deporte desnudos. Esto no puede aplicarse más que a un grupo reducido de hebreos helenizados. La mayoría de los saduceos obedecían al *Torah*, pero eran más sociables, se reunían en el templo y allí administraban justicia, tenían sus escuelas y adoraban a su Dios. Eran de naturaleza conservadora y por ello acusaban a los fariseos de innovadores.[13] Toleraron el gobierno romano porque éste no molestaba el ejercicio de sus prácticas religiosas y de sus costumbres. A pesar de ello, las distinciones entre saduceos y fariseos no son siempre fáciles de hacer. Lo importante es que nos encontramos con que el judaísmo experimenta, por primera vez, la aparición de sectas que intentan resolver problemas religiosos y de convivencia de modos diferentes.

Otro grupo importante era el de los esenios. La profunda insatisfacción reinante en toda Palestina con la situación política y económica seguramente empujó a las gentes de esta secta a formar comunidades casi monacales en diversos puntos del país. Aunque ya poseíamos relatos de Filón, Plinio y Josefo, entre otros, que nos daban alguna idea de cómo vivían los esenios, el descubrimiento muy reciente de los manuscritos de Qumrán (llamados comúnmente del mar Muerto) han echado más luz sobre esta secta. Sus semejanzas con las ideas cristianas son tan claras que no es posible excluir la posibilidad de su influjo sobre el pensamiento de Jesús. Las comunidades esenias agrupaban a hombres y mujeres que aspiraban practicar una vida de adoración a Dios, de caridad mutua, de mansedumbre, donde todas las relaciones interhumanas estuvieran presididas por el amor al prójimo. Para entrar en ellas había que hacer votos de pobreza y humildad, así como renovar la Alianza sobre una base personal. Los ritos, enraizados en el pasado, cobran de nuevo intensidad: existe un bautismo —o purificación por el agua— y una comunión —con pan y vino—. Entre las creencias más importantes hay que destacar la del juicio final, la de la resurrección de los muertos y la del reino de Dios.[14] La forma de vida de los esenios entrañaba una desaprobación de los fariseos y saduceos. Tanto su morada rural, como su monaquismo y las prácticas comunitarias, parecían indicar que, para ellos, la espera mesiánica requería al mismo tiempo un cambio radical de costumbres.

13. J. Parkes, *op. cit.*, p. 26.
14. A. Chouraqui, *op. cit.*, p. 20.

No se agotan aquí las sectas, que desde los nazarenos (quienes afirmaban que Jesús, recientemente crucificado, era el Mesías) hasta los zelotes (bandas fanáticas de terrible violencia, que intentaban resolver los problemas religiosos por medio del terror) cubren todas las variaciones posibles de la interpretación del *Torah*. De todas ellas, nosotros vamos a prestar nuestra atención a una sola, la que originó la doctrina cristiana, de consecuencias más que descollantes para el objeto de nuestro interés. Para ello examinaremos las doctrinas sociales primero de Jesús, luego de san Pablo.

§ 6. Jesús de Nazaret. — No es preciso casi insistir en que a nosotros nos interesan los aspectos estrictamente sociales de la doctrina cristiana, junto a algunos de los históricos. Parece evidente que es difícil establecer una línea clara que divida lo religioso de lo secular. Desde cierto punto de vista, la religión es un fenómeno social indivisible. No sacaríamos, pues, grandes ventajas con ejercitar nuestra destreza en deslindar ambos terrenos. En esta sección, y en algunas de las venideras, nos ocuparemos de las enseñanzas cristianas que más afectan a la vida social. Dejaremos, pues, de lado las referencias sobrenaturales de esa doctrina.

Su fundador fue Jesús de Nazaret —aprox. 9 a 6 a.C.-24 a 27 d.C.—. Al igual que Sócrates, Jesús no dejó ni una línea escrita. Y al igual que él, con quien comparte el ser uno de los más esenciales educadores del Occidente, sus discípulos son quienes nos transmitieron sus ideas y doctrina. De su vida se sabe muy poco,[15] pero de sus últimos años poseemos más detalles. En lo que respecta a sus ideas sociales, es de destacar que Jesús era de origen claramente humilde, nacido en la aldea de Belén, y de profesión carpintero. Es de suponer que estuviera en contacto con alguna comunidad esenia, o por lo menos que fuera discípulo de Juan el Bautista, uno de los típicos maestros de doctrina de la época. Lo que sí es cierto es que Jesús se separó rápidamente de toda actitud farisea o saducea, y que, en cierto momento de su vida, pasó a predicar a las gentes sencillas. La lectura de los Evangelios, escritos por cuatro de sus discípulos, nos lo presenta en incesante tensión dialéctica con las sectas de su tiempo.

En efecto, Jesús, si bien poseía muchos puntos de contacto con la doctrina esenia, o con la predicción de san Juan Bautista de que el reino de los cielos estaba al llegar, se diferenciaba de ambos en que proyectaba sus enseñanzas sobre el pueblo, directamente, sin retirarse al desierto. De aquí su enfrentamiento constante con saduceos, fariseos, escribas, publicanos y autoridades romanas. Su forma de vida era simple, mas en ningún caso ascética en el sentido más estricto de la palabra.[16] Jesús venía a plan-

15. Para una biografía de Jesús, cf. Ch. Guignebert, *Jésus*, París, 1933 (reed. 1969), pp. 6-101 esp.
16. Mateo, 9,15.

tear un nuevo género de vida. Ese género de vida se basaba en su interpretación peculiar de la justicia. Aunque es fácil hallar precedentes de la misma en los textos de algunos profetas —en especial Amos, Oseas y Miqueas—, Jesús lo ponía a un nivel más práctico y concreto: la realización completa del principio mosaico «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Esto le lleva a afirmar un código de conducta basado en la extrema dulzura y mansedumbre, en contra de las ancestrales normas semíticas del talión:

Oísteis que fue dicho a los antiguos: Ojo por ojo y diente por diente.
Mas yo os digo: No resistáis al mal; antes a cualquiera que te hiriere en tu mejilla diestra, vuélvele también la otra.
Y al que quisiere ponerte a pleito y tomarte tu ropa, déjale también la capa.[17]

Jesús, pues, entendía la ley según unos principios tan radicales como sencillos, y no en los términos de observancia formalista característicos de los fariseos. Fue ésta una de las causas que provocaron el desenlace final y su entrega, merced a la traición de Judas —de probables simpatías fariseas— al poder de Poncio Pilato, quien se sintió siempre extraño ante las querellas de aquellos judíos.

§ 7. La moral revolucionaria del hombre nuevo.

Y viendo las gentes, subió al monte; y sentándose, se llegaron a él sus discípulos.
Y abriendo su boca, les enseñaba, diciendo:
Bienaventurados los pobres en espíritu: porque de ellos es el reino de los cielos.
Bienaventurados los que lloran: porque ellos recibirán consolación.
Bienaventurados los mansos: porque ellos recibirán la tierra por heredad.
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia: porque ellos serán hartos.
Bienaventurados los misericordiosos: porque ellos alcanzarán misericordia.
Bienaventurados los de limpio corazón: porque ellos verán a Dios.
Bienaventurados los pacificadores: porque ellos serán llamados hijos de Dios.
Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia: porque de ellos es el reino de los cielos.[18]

El contenido del mensaje de Jesús en el Sermón de la Montaña es inequívoco. Plantea un sistema ético que no cabe más remedio que calificar de revolucionario. Frente a la caridad ocasional del poderoso hacia el humilde, frente a la misma *magnanimitas* romana, el cristiano va más lejos, hasta la misma glori-

17. Mateo, 38-40,5.
18. Mateo, 5, 1-10.

ficación del mendigo, del perseguido, y del culpable, que es reclamado por la justicia humana.

Aunque las bienaventuranzas coinciden, en principio, con las conclusiones más avanzadas a las que había llegado el estoicismo, en muchos respectos van más allá. La doctrina de Jesús entraña una voluntad popular, y no tiene que ir necesariamente ligada a ninguna filosofía abstrusa. Es sencilla y fácilmente transmisible. Es más, sin su dimensión popular no se comprendería.

La religión de Jesús encierra una ética para los pobres, y sólo para ellos, pues lo único que permite a los ricos es precisamente hacerse pobres. Si el hombre quiere ser perfecto debe librarse de todas sus posesiones materiales y darlas a los pobres, y luego, seguir su doctrina. Porque «más liviano trabajo es pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios».[19] Jesús no expone ningún sistema concreto de ideas económicas, como no sea la renuncia más tajante a las riquezas materiales. La base de esto está en el hecho de que no es posible servir a dos señores a la vez, a saber, a Dios y a la riqueza.

La moral económica de Jesús nada tiene que ver con la producción de bienes y su consumo. Es una moral que más bien descarta la vida económica en aras de otra que es considerada más alta. Sin embargo, aunque no intente modificar directamente ni la distribución de la riqueza ni los medios de producirla, se trata de una moral revolucionaria, orientada a la creación de un nuevo tipo de ser humano, que ha descubierto la «buena nueva» o evangelio, y se entrega totalmente al servicio de Dios, a la llegada inminente de su reino. Leyendo los Evangelios parece desprenderse que la inminencia del gran evento en términos materiales, no alegóricos, es tenida como cierta. Bajo la creencia quiliástica en la proximidad del fin del mundo y del Juicio Final era posible la práctica de los principios morales cristianos. ¿Y después? Bajo ciertas circunstancias, también. Rodeados de un mundo hostil, perdido por falta de creencias sólidas, muchas comunidades judías comenzaron a aceptar la idea de que el Mesías había ya llegado, que había sido crucificado precisamente por los poderes de ese mundo hostil, pero que había resucitado y continuaba viviendo en espíritu entre ellos.

El alcance revolucionario de la moral cristiana trasciende, no obstante, la reivindicación de los humildes y la condena del culto a la riqueza. Aunque de por sí esto ya la haría sumamente importante en la historia de las ideas, lo que le da un valor único es su establecimiento de un principio general de moralidad. Aunque sancionado de modo divino, este principio, moral universal, queda expresado en términos humanos. Sus orígenes están ya en el Antiguo Testamento, donde se dice: «No hagas a nadie aquello que odias». El Evangelio convierte este precepto en mandato positivo. Dice san Mateo: «Todo aquello que queráis que

19. Mateo, 19, 20-24.

los demás hagan por vosotros, hacedlo también vosotros por ellos». Y por su parte, dice san Lucas: «Y tal como queréis que los hombres hagan con vosotros, así debéis hacer con ellos».[20] Introducida por el Cristianismo esta «regla de oro de la caridad fraterna» queda como parte esencial del acervo ético occidental y sobrevive los embates de la secularización posterior al Renacimiento. El célebre imperativo categórico moral de Kant, elaborado a fines del siglo XVIII, que examinaremos en su lugar con detalle, puede ser concebido en gran parte como una reformulación racionalista de este precepto que es piedra angular del mensaje ético cristiano.

§ 8. DIOS Y EL CÉSAR. — «Mi reino no es de este mundo», dirá Jesús, y con ello dará fin a toda posible ambigüedad doctrinal entre religión y política, por lo menos entre sus seguidores. Israel se había constituido en teocracia, y no era posible concebirlo sin su judaísmo. Todavía hoy, judaísmo y pueblo judío van juntos y no se comprenden como cosas separadas. Por otra parte, Roma tiene un culto que se considera inseparable de su organización política y los griegos, creyentes o no, consideraron que la religión de cada ciudad debía ser mantenida y protegida para mejor funcionamiento del cuerpo político. Mas he aquí que Jesús escinde el mundo en dos reinos, el de Dios y el de los hombres. Respecto de éste, nada hay que cambiar, puede dejarse tal como está, pues que es efímero, imperfecto y no tiene en cuenta a Dios. El hombre puede cumplir con los poderes, aun con aquellos que le han sido superimpuestos por un conquistador extraño: «Dad al César lo que es del César».[21] En el fondo, ello no tiene importancia, porque el mundo de las contribuciones dinerarias, de las personales, de la servidumbre y de las pompas de los poderosos es un mundo enteramente ajeno a la genuina ley de Dios. Es un mundo vano y transitorio frente a un mundo profundo y eterno.

No se trata de aceptación, sino de indiferencia. Mas, en este sentido, tampoco se trata de revolución. Los elementos revolucionarios, ya lo hemos visto, se concentran en torno a la moral y a los sujetos de ella: los pobres, los humildes, los justos, como nuevas categorías, frente a las de los ricos, los nobles o los sabios. En política, Jesús significa un retrotraerse completo, un abstencionismo sancionado por la fe. La vida espiritual es demasiado importante, y el mundo, el diablo y la carne son sólo considerados fuentes de pecado y de tentación. Frente a la «vanidad de vanidades», Jesús propone la exclusiva dedicación a la conquista de la gloria divina.

Esta escisión de la realidad en dos grandes zonas tuvo rápida aceptación entre aquellos que ya no veían posibilidad alguna de que se salvara la organización política. Las escuelas postaristotélicas habían conseguido un cierto grado de receptividad entre el público filosófico precisamente por causas semejantes. El cínico, el epicúreo y el estoico se inhibían los tres de la vida pública, o de la estatal. Pero en el fondo proponían una moral para unos pocos. El cristianismo, al proponer una moral para muchos, o para todos, venía a llenar una gran necesidad. Empero, al generalizarse, y al ser adoptado por los poderosos a pesar de su inequívoco contenido moral, aparecen muchas contradicciones sociales y lógicas, que son las que darán lugar a la considerable especulación religiosa, política y filosófica que comienza con san Pablo y que no ha cesado aún en nuestros días.

20. Tobit, 4, 15; Mateo, 7, 12; Lucas, 6, 31.
21. Mateo, 22, 16-22.

§ 9. SAN PABLO DE TARSO (± 3 d.C.-64 o 68 d.C.) — Judío helenizado nacido en Tarso, muy cerca de Antioquía, y ciudadano romano, el futuro Apóstol de los Gentiles, fue primero fariseo antes que cristiano. Su importancia en la historia de las ideas sociales estriba en gran manera sobre el hecho de ser él quien comenzara a predicar la doctrina de los cristianos (a quienes había perseguido) entre los no judíos. De este modo, san Pablo es el verdadero universalizador del Cristianismo. Por otra parte, es también responsable parcial de la conversión de la secta mesiánica de los seguidores del Nazareno en una iglesia establecida que pronto va a dejar de esperar la llegada inminente y material del Reino de Dios. San Pablo, hombre temperamental y apasionado, recomienda sin embargo la moderación y la aceptación de un número considerable de instituciones sociales. Hasta llega a aconsejar a los esclavos que sirvan fielmente a sus amos.[22] En el fondo, era ésta una fácil interpretación de la doctrina originaria con su indiferencia por el mundo terreno: «Poned la mira en las cosas de arriba, no en las de la tierra».[23]

A pesar de este desapego por las cosas del mundo, san Pablo comienza ya a reconocer el origen divino de algunas instituciones. La doctrina de que Dios es la fuente de toda autoridad política y que, por lo tanto, ésta es moralmente justificable, procede directamente de los textos paulinos:

> Toda alma se someta a las potestades superiores; porque no hay potestad sino de Dios; y las que son, de Dios son ordenadas.
> Así que, el que se opone a la potestad, a la ordenación de Dios resiste; y a los que resisten ellos mismos ganan condenación para sí.
> Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que pecho, pecho; al que temor, temor; al que honra, honra.[24]

Sin embargo, no hay que interpretar la evidente sumisión a los poderes terrenos que estas famosas líneas encierran como una aprobación completa. Antes bien, parece como si la obediencia fuera necesaria para, sacrificándose, poder ganar el cielo, por-

22. Colosenses, 3, 22.
23. *Ibid.*, 3, 2.
24. Romanos, 13, 1-3, 7.

que no hay que olvidar que, para el cristiano, el reino de Dios —el único que de verdad le concierne— «no es de este mundo».

Por otra parte, la escisión de que venimos hablando en dos zonas es imposible, en el fondo. Puede repudiarse o aceptar con indiferencia el poder político, pero no es posible predicar la moral cristiana sin que ello tenga repercusiones sociales. San Pablo predica la igualdad, en Cristo, del hombre y de la mujer, del esclavo y del libre, del judío, del griego y del romano,[25] y esta igualdad no puede siempre mantenerse en el nivel de las abstracciones. Para la organización política romana, por lo pronto, el Cristianismo primitivo es una amenaza considerable. Sin embargo, éste centraba su atención en un «cuerpo místico de Cristo», que era la comunidad de los cristianos, y no en el Imperio, contra el que no tenía, aparentemente, nada. Esta idea del «cuerpo místico» es también paulina. Se trata de un símil organicista, según la cual la Iglesia es entendida como un cuerpo, en que cada miembro cumple sus funciones, y todos son uno.

Por último, hay que señalar la importancia que para san Pablo tiene la ley natural en las relaciones entre los hombres. La concepción paulina del derecho natural no lo excluye de paganos o infieles. San Pablo cree, como los estoicos, que las leyes de la naturaleza están grabadas en la conciencia de cada cual, sean cuales sean sus creencias, por lo cual cualquier hombre es responsable. Hay, pues, dos tipos de moralidad, una natural y otra divina que, evidentemente, no se contradicen.[26] «Es importante advertir que el reconocimiento de una justicia y rectitud natural va asociada en la mente del Apóstol al reconocimiento de una teología natural.»[27] Aquí hace su presencia, como en el Evangelio de san Juan, la razón o el *logos* griego. El Cristianismo, armado de la poderosa tradición hebrea y de la filosofía helénica, hace su entrada en el mundo de las ideas de Occidente. Han de pasar muchos siglos para que se le dispute su supremacía doctrinal. A partir de cierto momento, las discusiones son de interpretación, mas no de fondo: el Cristianismo se ha convertido en un sistema dogmático, y al nivel de poder político, en una ideología. Como ideología, no obstante, sus ramificaciones, escisiones y evolución histórica posteriores habrían de ser muy profundas a lo largo de sus veinte siglos de existencia.[28]

No hay que olvidar, pues, a la luz de todo esto, que fueron los cristianos eclesiásticos, los organizados en una poderosa iglesia, quienes definieron los términos de la hortodoxia y de la heterodoxia, gracias al triunfo de su poderosa estructura teológica y

25. Gálatas, 3, 28.
26. Romanos, 2, 14-15.
27. Antonio Truyol, *Historia de la filosofía del derecho*, Madrid, 1954, p. 178.
28. Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, 1974.

administrativa. Fue ésta la que les dio el triunfo final y, en la historia, son los vencedores quienes la escriben. Otros movimientos cristianos primitivos, como los gnósticos, quedaron relegados y, más tarde, desaparecieron con su versión distinta del cristianismo.[29]

29. E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Nueva York, 1981. La secta gnóstica proponía un cristianismo intimista, separado de lo mundano, de intensa vida interior, sin organización jerárquica.

CAPÍTULO II

LA EXPANSIÓN DEL CRISTIANISMO EN EL MUNDO ROMANO

§ 1. LA SITUACIÓN SOCIAL. — El Cristianismo fue desarrollándose a lo largo de los luengos años de la Pax Romana, a la que hemos prestado ya cierta atención. Antes de pasar a sus relaciones concretas con el vasto sistema social que llamamos Imperio Romano, conviene que destaquemos algunas de las circunstancias que debían de afectar, no sólo su crecimiento, sino los caracteres de su doctrina cambiante.

Después del período de consolidación de la institución imperial, que va desde la accesión de Augusto al principado (declarado *Imperator* en 29 a.C.) hasta la muerte de Nerón (68 d.C.) y de una breve, aunque intensa, época de crisis política, sobreviene la gran dinastía antonina, con Nerva (96-98), Trajano (98-117), Adriano (117-138), Antonino Pío (quien da nombre al grupo, 138-161), Marco Aurelio (cuyas doctrinas conocemos, 161-180) y su hijo Cómodo (quien no estuvo a la altura de sus predecesores). Durante esta época de excepcional paz y progreso se redujo la esclavitud, aumentó el número de los ciudadanos y se explotaron mucho más racionalmente los recursos naturales. Lo más importante es que se produjo un gran avance en el sentido de la nivelación de las clases sociales: la aristocracia romana había desaparecido casi por completo, mientras que la riqueza creaba una sólida burguesía a base de toda clase de ciudadanos y libertos venidos a más. Éstos aspiraban a entrar en el orden de los caballeros y aun en el de los senadores. Muchos lo conseguían, de modo que el contenido de estos cuerpos se renovaba con gentes de ideas y actitudes nuevas. La nivelación no se produjo sólo porque se abrieran avenidas de acceso a las capas más altas, sino también por el crecimiento de un fuerte y sólido artesanado, organizado en gremios —*collegia*— con sus sistemas de protección social, sus cultos y su defensa de la profesión. Esto iba acompañado, y fue en parte una consecuencia, de la reducción del número de esclavos, cuyos mercados sufrieron un saludable colapso. El otro ser capitidisminuido de la sociedad antigua, la mujer, mejoró también su condición: se le permitió la posesión de su patrimonio y la consecución del divorcio. Todo esto conllevaba una decisiva humanización de las normas del

trato interhumano, aunque quedaran intocadas muchas zonas de la realidad social.

Aunque a primera vista sorprenda, frente a esta corriente de sociabilidad y civismo, en el terreno de la filosofía se percibe una clara decadencia en la creatividad, por lo menos desde Séneca. Marco Aurelio es la excepción más obvia, pues, si bien fue un buen emperador, siendo a la vez filósofo nunca intentó extender al campo de la política, de un modo eficiente, los principios morales que predicaba. Lo cierto es que con este filósofo rey (que no quiso o no pudo serlo al platónico modo) la filosofía «pagana» da a su fin. Sin embargo, la religión no siguió la misma suerte. Por lo pronto, la antigua religión grecorromana estaba ya hecha añicos hacia el siglo II d.C., pues iba inextricablemente unida a los destinos del estado-ciudad. Pero, por otra parte, las religiones de origen oriental invadieron toda la faz del Imperio, y fueron haciéndose con la imaginación y los sentimientos de grandes sectores de la sociedad. Junto a ellas persistía la religión del estado, y éste nunca se consideró amenazado por ninguna ideología de la época, con excepción del Cristianismo, como veremos.

Las religiones orientales que se extendieron por el ámbito imperial suelen ser llamadas de los Misterios, y comenzaron a irse desarrollando en torno a los ritos de la fertilidad. Solían caracterizarse por una revelación y por una liturgia de purificación, con sus ceremonias de iniciación y sus sacramentos (bautismos, comuniones, etc.). Las hubo de todo tipo, unas basadas en astrólogos y augures, otras en sacerdotes consagrados. La más importante de todas ellas era la del dios Mitra, representante del espíritu del bien. Éste era un dios creador del mundo, y ese acto de creación solía representarse mediante el mito del dios matando a un toro; en concordancia con esto, el bautizo se llevaba a cabo con la sangre de ese animal. Además, el Mitraísmo creía en la resurrección de la carne, en la comunión, y en la inmortalidad del alma. Estas creencias y esta liturgia suministraban una fe y un sistema de valores al hombre del Imperio, que pertenecía a una sociedad tan próspera como desprovista de convicciones profundas. El Cristianismo, ya vino con creencias y ritos semejantes, ya se dejó influir claramente por los Misterios. Pero igual que la religión de Mitra había triunfado en popularidad sobre la de Isis, el Cristianismo triunfó a su vez sobre ella. Su triunfo fue decisivo y total, y ello precisamente a causa del contenido de su mensaje social.[1] Ese mensaje incluía una aceptación total de los más humildes, menos ambigua que la de las otras religiones y una mayor dignidad para las mujeres, quienes, en el Cristianismo, eran aceptadas como miembros de las diferentes comunidades, si bien continuaron ocupando una posición social subordinada al hombre.

Esto nos lleva a una cuestión importante de esta época de la

1. Max Savelle y otros, *A History of World Civilization*, trad. cast. *La humanidad a través de los tiempos*. Barcelona, 1959; pp. 236-239.

historia: la de las actitudes frente a la mujer y su categoría social, así como a la estructura de la familia y la moral sexual. Es menester tratar de este tema, pues sus consecuencias en el futuro del pensamiento ético, así como en el de las instituciones políticas, fue considerable. Ya hemos visto que a medida que pasan los tiempos la mujer romana sufre un proceso paulatino de emancipación. En el momento de la aparición de las religiones orientales en el ámbito imperial occidental, la mujer romana posee un número muy notable de derechos. Sin embargo, las nuevas creencias vuelven a restringirlos. El Cristianismo, por boca de san Pablo, declara que el celibato es preferible al estado matrimonial, el cual aparece, no como un estado natural, sino como un remedio a la concupiscencia. Con ello se da a la virginidad un valor especial, y que poco a poco se irá indentificando con el sacerdocio. Por otra parte, la igualdad conseguida por las mujeres romanas es considerada como una depravación pagana, y la fuerte autoridad marital concebida como algo connatural a la institución. La consecuencia es la sujeción y sumisión de la mujer a su marido. Es evidente que, para san Pablo, el *paterfamilias* no debe ser un dictador doméstico, sino un ser amante y protector. Empero, la inferioridad de los demás miembros de la familia queda diáfanamente instituida en sus textos. He aquí el origen de la tradición de la idea de la mujer como «causa de perdición» y agente de tentaciones demoníacas, que ya se perfila claramente en Tertuliano.

Por último, otro de los factores que forjaron el sistema cristiano de ideas fueron las persecuciones. Éstas vinieron como consecuencia de las diferencias que separaban a las comunidades cristianas de la sociedad secular imperial. Aunque el romano tuviera poca fe en la supuesta divinidad del Emperador, la mantenía por lo menos formalmente, consciente de que tal culto era uno de los pocos aglutinantes del abigarrado conjunto del Imperio. El cristiano negaba tal divinidad. También negaba moralmente la existencia de esclavos y despreciaba la de las riquezas. Junto a la sociedad mundana, el cristiano afirmaba la existencia de otra, más alta, y más valiosa. El cristiano afirmaba, con san Pablo, que el mundo era «mera locura». *Quid Athenae Hierosolymis?* «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?», diría Tertuliano. La crítica iba contra todos, contra una filosofía, un género de vida. El caso es que, a raíz de ello, se produjeron revueltas anticristianas y que éstas, como se sabe, fueron sancionadas por el poder imperial en una larga y sangrienta serie de persecuciones cuyo resultado fue el fortalecimiento de los grupos cristianos y el aumento de su fervor.[2] Por otra parte, el triunfo político del Cristianismo provocó, mucho más tarde, la reacción contraria, cuando comenzaron las persecuciones también sangrientas contra los paganos, bajo el lema de *cesset superstitio*.[3]

2. Charles Norris Cochrane, *Cristianity and Classical Culture.* Nueva York, 1957 (1.ª ed., 1940), pp. 220-225.
3. *Ibid.*, pp. 244-245.

§ 2. La nueva teología: la Patrística. — Durante la época de la expansión del Cristianismo surgieron muchas disputas de orden dogmático. Éstas resultaron en la consolidación de una dogmática definitiva, y en su mayor parte no afectan directamente el objeto de nuestra atención, como por ejemplo las grandes controversias acerca de la naturaleza de Jesucristo. Todas las enseñanzas sociales de esta época del Cristianismo se hallan en los textos de los llamados Padres de la Iglesia, o Apostólicos, algunos de ellos condenados más tarde a la luz del nuevo dogma consolidado.

Así ocurrió con Orígenes de Alejandría (185-aprox. 254). Este teólogo es uno de los responsables de la introducción de las tradiciones racionalistas helenas dentro del cuerpo de doctrina cristiana. Orígenes insiste en la incipiente idea de la existencia de dos organizaciones sociales: una, la de los hombres en cuanto seres mundanos, y otra, la de éstos con Dios.[4] Hay también, claro está, dos leyes, la positiva y la natural, que es de origen divino. Ya se ve en Orígenes una plena justificación del poder civil, pues al ser el mundo creación divina, también lo son sus instituciones. Sin embargo, Orígenes fue el padre de la teoría de que las leyes del estado pueden ser obedecidas en cuanto que no se opongan a las de Dios y de la naturaleza, y, en caso contrario, hay que negarse a obedecer.

Tertuliano (aprox. 160-aprox. 230) encontró fortuna semejante: la posteridad ortodoxa lo condenó; pero fue uno de los creadores de esa misma ortodoxia. Tertuliano, residente de Cartago, fue uno de los grandes maestros de la apologética. Su celo extremo pone un acento de intransigencia en todas sus obras, escritas, no en el griego de los Padres orientales, sino en latín. Tertuliano enfatiza la doctrina de aceptación del poder público sobre la base del precepto de «dar al César lo que es del César», con lo cual intenta que se consiga la admisión abierta de los cristianos y que éstos alcancen respetabilidad en el seno de la sociedad pagana. Mas, claro está, el fogoso escritor nunca pudo reconocer la divinidad del emperador. A partir de esta idea, Tertuliano insistió en que el culto imperial estaba inspirado por el demonio o por los demonios, y se insertaba dentro de la tradición expresada por la frase *regnum caesaris regnum diaboli*. La demonología de Tertuliano ofrece aspectos oscurantistas, pues llegó a ver influencia satánica en la misma filosofía griega y a predicar, para contrarrestarla, una fe simple y afilosófica. Para él la especulación y la ciencia son peligrosas, con lo cual se produce en su mente una escisión entre ciencia y fe,[5] de cuyos caracteres más dramáticos no se percatarían los europeos hasta los tiempos de Galileo Galilei.

Muy diferente es el tono de los Padres de la Iglesia en Oriente. Su vida y sus obras, entre las que descuellan las de san Juan Cri-

4. Orígenes, *Contra Celso*, III, 30; VIII, 75.
5. Cochrane, *op. cit.*, pp. 222, 227-228.

sóstomo, ponen de relieve los diferentes derroteros que siguieron las relaciones entre la Iglesia y el estado en aquella zona. En ella, el estado acabó por prevalecer sobre la Iglesia, de modo que la doctrina política fue ahogando su vitalidad filosófica y teológica. En Occidente no fue así, y aunque hubo mutuo acuerdo y hasta confusión de poderes, en última instancia ambos quedaron frente a frente. Su diálogo daría color a todo el pensamiento medieval.

El edicto del emperador Constantino (llamado de Milán, promulgado en 313) permitió a los cristianos el ejercicio libre de su culto. Al salir éstos a la plena luz pública, la consolidación dogmática de su doctrina fue muy veloz. Ya en 325 pudo establecerse un credo o conjunto de dogmas, breve y preciso. Esto ocurrió en el concilio de Nicea, que de paso, condenó el arrianismo como herejía. (Arrio, egipcio, sostenía que Jesús no tenía naturaleza divina.) El tono de los Padres de la Iglesia en esta época, claro está, es muy diferente. San Ambrosio (aprox. 340-397) logró que el emperador Teodosio hiciera penitencia como cualquier otro cristiano, con lo cual pudo demostrar prácticamente la nueva jerarquía de valores políticos aportada por el Cristianismo. San Jerónimo, junto con el anterior, se dedicó a enmarcar la herencia clásica dentro de la dogmática cristiana, pero además quiso incorporar la hebrea. A él se debe la *Vulgata*, o Biblia en latín, que pasó a ser el texto fundamental aceptado por la Iglesia Apostólica Romana. Esta última se fue consolidando a imagen y semejanza de la administración pública imperial. El obispo de Roma, por ejemplo, pasó a ser cabeza de la Iglesia, y tomó el nombre sacerdotal pagano de Pontífice, al tiempo que fue adquiriendo parte del prestigio inmenso que poseía la vieja ciudad. Esto fue también facilitado por la marcha de los emperadores y sus cortes a Milán y Constantinopla. Mas con ello se inicia un proceso que va desde la tolerancia a la religión estatal, oficial, perseguidora ella misma del paganismo y fuente de ortodoxia forzada y de intransigencia ideológica.

§ 3. San Agustín. Semblanza intelectual. — San Agustín es el más grande de los Padres de la Iglesia y uno de los filósofos sociales más importantes de la historia. Comparte con san Pablo de Tarso y santo Tomás de Aquino la honra de ser uno de los pilares de la doctrina social del Cristianismo y, muy especialmente, de la Iglesia Católica Romana.

Nació en Tagaste, en 354, población del norte de Africa. Tuvo una juventud no excesivamente próspera, pero fue educado a expensas de un vecino rico. Según él mismo nos cuenta en sus *Confesiones*, de muchacho no se privó de los placeres, aunque debió de estudiar mucho, pues pronto era profesor de retórica en Cartago. El ambiente le pareció excesivamente provinciano y salió para Italia, donde, después de una corta estancia en Roma, consiguió ser destinado a Milán (383) para la cátedra de retórica. Éste era un puesto importante, pues Milán se había convertido en la residencia imperial. San Agustín, en su juventud, combinaba

una extraordinaria fogosidad con un conocimiento muy profundo de los clásicos, en especial de Cicerón. San Agustín era un intelectual cabal, cuyo rasgo más descollante era el entusiasmo y el ardor en todo cuanto emprendía. Su amor a las ideas y los libros no le impedía estar plenamente inmerso en una turbulenta vida de amores y pasiones, la que más tarde habría de aborrecer. No es posible separar en él su curiosidad intelectual de su vida emocional y social. San Agustín estudiaba y meditaba para entender esta última, para hallar normas de conducta y el sentido último de las relaciones interhumanas.

De joven, hasta sus 21 años, san Agustín había sido maniqueo. Los maniqueos eran los seguidores del profeta Mani, cuyo mensaje invadió el Imperio durante los siglos IV y V; su religión era dualista: dividía el mundo entre las fuerzas del bien y las del mal, y al individuo lo entendía desgarrado entre su «yo oscuro» con un «deseo de muerte» y un «yo propio» o divino.[6] Después tardó todavía diez años en renunciar completamente de esta doctrina. Mientras tanto fue atraído por la filosofía neoplatónica, hasta que fue finalmente convertido al Cristianismo por san Ambrosio, el año 386. Tomó la cosa con su seriedad característica y abandonó mujer y prole. Su madre, santa Mónica, se llevó una gran alegría; durante largos años había estado esperando, parece ser, la conversión del hijo. Su influencia casi obsesiva sobre la obra agustiniana está fuera de dudas. El año 395, san Agustín fue elevado a la sede obispal de Hipona, cuando moría el emperador Teodosio y el Imperio era dividido entre Arcadio y Honorio. Una fecha, pues, bien significativa de la gran crisis que sacudía al vetusto e inmenso cuerpo político.

San Agustín nos ha descrito su propio periplo intelectual en dos obras fundamentales, las *Confesiones* y las *Retractaciones*. Éstas son obras de una considerable honestidad, en las que puede seguirse paso a paso la aventura de un hombre en busca de la verdad. Para él ésta consiste en una emancipación progresiva de los errores en que ha sido inducido desde la infancia por la sociedad; esos errores quedan plasmados en la *pessima consuetudo* de la sabiduría pagana.[7] De todos modos, sus constantes ataques al clasicismo no son óbice para que toda su obra no esté impregnada de sus conocimientos. Precisamente lo que san Agustín representa es la incorporación del platonismo (o neoplatonismo) y de la retórica latina ciceroniana a la teología cristiana.

Como los demás Padres de la Iglesia, el Obispo de Hipona se consagró a la apologética. Pero fue mucho más allá que ellos, pues sus respuestas, además de ser defensivas y justificadoras, intentan explicar el funcionamiento y dimensiones de la sociedad tal como él la entendía. Así, por ejemplo, su obra cumbre —desde nuestro punto de vista social— es la *Ciudad de Dios*, escrita a raíz de las acusaciones que hacían los paganos contra los cristianos

6. Henri-Charles Puech, *Manichéisme*; trad. cast. *Maniqueísmo*, por A. Medinaveitia. Madrid, 1957, p. 63.
7. Cochrane, *op. cit.*, p. 383.

con motivo del saco de Roma. Alarico, rey visigodo, había saqueado esa ciudad en 410 y —decían los paganos— el Dios cristiano no había sabido protegerla. Sin embargo, su réplica escrita entre el 413 y el 427 entraña también toda una filosofía de la historia y toda una concepción de la sociedad.

San Agustín murió en el año de 430, en su ciudad obispal de Hipona, mientras ésta estaba asediada por los invasores vándalos.

§ 4. LAS DOS CIUDADES. — Como hemos ido viendo, desde Séneca y Marco Aurelio iba madurando la idea de la existencia de dos comunidades deshumanas distintas. Por su parte, el repudio que muchas de las sectas judías anteriores al Cristianismo hacían de la sociedad establecida, fue heredado por los cristianos, quienes rechazaban la sociedad imperial como *civitas diaboli*. Esta doctrina tenía su contrapartida antropológica. El Maniqueísmo distinguía entre lo corporal, de naturaleza depravada, y lo espiritual. Y los neoplatónicos, en especial Filón y Plotino, demostraron un creciente desprecio por los elementos no psíquicos del hombre. San Agustín basó gran parte de su pensamiento sobre la idea de la dualidad social que se iba perfilando en estas concepciones. Según él, existen dos ciudades —o sociedades—. Una es la de los hombres, y puede llamarse *civitas terrena*, *civitas diaboli* y *civitas impiorum*. Frente a ella se alza la ciudad de Dios, o *civitas Dei*, espiritual e invisible para los no creyentes. Las dos sociedades corresponden, pues, respectivamente, a Satán y a Dios. En medio, el hombre.

Ahora bien, no hay que creer que la cosa pueda ser dejada en este simplismo, no en vano san Agustín se convirtió al Cristianismo y combatió la concepción unilateral de la vida como lugar de lucha entre dos principios igualmente potentes, el Bien y el Mal. Según él la Ciudad de Dios está representada y enraizada en la terrena, a través de la Iglesia. Ésta, que ya había comenzado a encontrar una plena justificación doctrinal en san Ambrosio, entra ahora de lleno dentro de un gran esquema ideológico. A través de ella los hombres son ciudadanos de dos sociedades. La una, la humana, está dividida en estados diversos, mientras que la otra, la divina, es una sola; por eso la Iglesia debe ser única y no admite divisiones.[8] Así comparece el problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil. Esta cuestión tendría una importancia capital hasta los tiempos de la Reforma y hoy en día sigue aún en pie (aunque con mucha menos virulencia en la mayoría de los países civilizados). San Agustín opina que el gobierno civil es sin duda menos perfecto que el representado por la Iglesia, pero no parece imaginar que los conflictos entre ambas instituciones puedan llegar demasiado lejos; después de todo, los menesteres eclesiásticos no eran temporales, y su estricta finalidad era la salvación de las almas de los pecadores.

8. San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, 1.

La ciudad de los hombres posee una ley que no es la *lex aeterna*. Ésta, según él, no coincide con la natural, como enseñaban los estoicos. Para san Agustín la «*lex aeterna* es un orden ordenante (*ordo ordinans*) y la *lex naturalis* es un *ordo ordinatus*, u orden ordenado frente a la eterna; pero la natural es *ordo ordinans* para la humana»,[9] o debe serlo. Hay también la *lex temporalis* que dice aquello que está permitido o prohibido en un momento concreto. De este modo se crea una escala de derecho y una dinámica entre las leyes respectivas, pues es deber del hombre mantener el orden legal divino y subordinar las leyes más bajas a las más altas. La ley eterna representa la voluntad de la divinidad y el hombre debe entregarse a ella por completo. Sin embargo, en virtud del pecado original, la ciudad de los hombres es irremediablemente imperfecta, y de ahí que la salvación deba buscarse, sobre todo, en forma individual. El estado cristiano es el único que puede acercarse un tanto a una idea de perfección; por eso, en su defensa contra las acusaciones paganas, san Agustín niega todas las virtudes imaginables al estado que existía antes de la promulgación del Edicto de Milán.

En la ciudad de los hombres el papel del estado no es necesariamente maligno. El estado es una solución ante la maldad de los hombres y representa un cierto grado de orden, hasta en sus formas más injustas y rudimentarias, pero san Agustín lo contempla con desconfianza: vivir en sociedad es natural al hombre, pero la organización política no es necesariamente ni buena ni necesaria. El estado es, en el mejor de los casos, un mal menor.

En la ciudad de Dios, en cambio, todo es perfección. Ésta ya comienza en la tierra, y más que una asociación es una verdadera comunidad, o comunión de los hombres que están en gracia. Esta comunión es la de los elegidos, que parecen estar predestinados por la voluntad arrolladora de Dios. La ambigüedad del pensamiento teológico permitiría una interpretación predestinacional del pensamiento agustiniano. Lo que sí está claro es que, para él, quienes no pertenecieran a la Iglesia no podían alcanzar el cielo. Por lo tanto, el único sentido que posee el pertenecer a la ciudad terrena es el de abandonarla y abrazar la de Dios. Esto debía de hacerse a través de la Iglesia la que, sin embargo, no se identifica totalmente, en la mente de san Agustín, con la Ciudad de Dios.[10]

§ 5. LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA DE LA HISTORIA. — Si Platón había imaginado una politeya perfecta frente a la imperfecta de la realidad, san Agustín, en cambio, creía en la existencia real y palpable de ambos cuerpos políticos. Naturalmente la idea de la polis perfecta era también real; según Platón, más real que las ciudades-estado conocidas aunque, por así decirlo, no estaba

9. Alfred Verdross, *Abenländische Rechtsphilosophie*. Viena, 1963 (1.ª ed. 1958), p. 63.
10. R. A. Deane, *The Political and Social Ideas af St. Augustine*, Nueva York, 1963.

habitada, era una idea pura. La de san Agustín, por otra parte, palpitaba con el intenso amor de Dios y con las ánimas de los elegidos: era una comunidad de hombres auténticos. La creación de esa comunidad había sido el gran fin del movimiento histórico. La historia era el resultado de una liza hercúlea entre las dos ciudades, una lucha cuyas características principales son de orden trágico.

Contemplar las luchas y los afanes de los verdaderos cristianos, organizados en la Iglesia, era contemplar el gran combate entre la ciudad de Dios y la de Satán. La Iglesia es el agente o brazo de la divinidad en el gran teatro del mundo. Sobre él se extiende, solemne y mayestático, el gran plan de Dios para que se salven los humildes y los que le obedecen. Ahora bien ¿qué decir de quienes vivieron antes de Cristo? San Agustín consideraba que los sistemas sociales anteriores a la venida del Mesías eran imperfectos porque en ellos no se conocía la Buena Nueva. Sin embargo, Dios mantuvo su mensaje sobre la tierra encarnado en el pueblo de Israel y sus profetas. La historia de los reinos y los imperios anteriores a Cristo está ordenada por la Providencia Divina. No es que Dios ponga y quite reyes; ello depende más bien de las iniciativas humanas. Mas Dios establece, por así decirlo, las líneas generales de la historia. Tanto el bienestar social como las desgracias que se ceban en los pueblos en ciertos momentos, son, para san Agustín, muestra del plan divino de la historia. El hombre puede creer que un cataclismo tal como el saqueo de Roma, que dio origen al libro de san Agustín, es un infortunio carente de sentido. En ese caso su equivocación es grande. La Providencia ordena también estos eventos capitales y los utiliza para purificar y santificar a los pecadores. Hay que aceptar la historia como una oportunidad de salvación. Hay que asirse a lo eterno y desechar lo efímero. En el fondo, la filosofía agustiniana de la historia es una moral.

Además, esta filosofía implica también un desentenderse de los destinos del Imperio Romano. A pesar de las invasiones bárbaras, cada vez más graves, muchos creían en la eternidad del Imperio. No así san Agustín. Todas las cosas humanas, hasta la más sólida de las organizaciones políticas que han visto los hombres, tocarían su fin. Con ello san Agustín justificaba la separación entre Iglesia y Estado, y la existencia, en realidad, de dos organizaciones supremas dentro de cada sociedad. Ya veremos las múltiples consecuencias, tanto teóricas como prácticas, de esta teoría.[11]

11. Para las dos secciones precedentes, San Agustín, *Civitas Dei, passim.* También V. Beonio-Brocchieri, *La politica del cristianesimo*, Milán, 1951, pp. 1-87.

Capítulo III

EL MEDIOEVO

§ 1. Problemas de definición. Orígenes de la época medieval. — Desde el Renacimiento suele designarse con el nombre de Edad Media el prolongado período de tiempo que va desde la liquidación final del Imperio Romano hasta la caída de Constantinopla en poder del Turco (1453), o bien del descubrimiento de América por los castellanos (1498). Estas fechas no sólo son perfectamente arbitrarias sino que el concepto mismo de Edad Media no es muy sólido; dentro de ella caben varias épocas, que tampoco pueden ser encuadradas por la división tradicional en Alta y Baja Edad Media. A nosotros estos problemas nos afectan relativamente poco, pero hay que consignar que existen. De la lectura de las páginas que siguen se deducirá que hubo una larga edad de varios siglos que, a pesar de sus muchas diferencias, poseyó un cierto tono común, que se desprende de la estructura social predominante —llamada feudal en muchos casos—, del sistema de creencias —indiscutiblemente cristiano— del reparto del poder supremo —entre el Emperador y el Papa—, y de otros rasgos no menos sobresalientes.

La infiltración constante de tribus germánicas en el interior del Imperio Romano ya desde el siglo III, pero abiertamente a lo largo del IV prepara su desmoronamiento definitivo, cuya fecha suele fijarse en 475 con la deposición del emperador Rómulo Augústulo por Odoacro. Pero, de hecho, para esa época toda la zona occidental del Imperio estaba en manos bárbaras. Las llamadas invasiones no fueron sólo de guerreros sino de pueblos enteros, que trajeron con ellos su derecho y sus concepciones de la vida, del poder y de la religión. De su mezcla con el mundo romanizado habían de salir nuevas organizaciones sociales, que comenzaron a tomar cuerpo hacia finales de la Época Oscura. La Época o Siglos Oscuros es el período que va del siglo IV o V al VII u VIII; es una época de atraso y confusión, en que la contienda constante y el azar de las circunstancias impiden el sosiego que toda obra cultural requiere. Se llama así a este período tanto por el carácter poco brillante de sus instituciones sociales como por la ignorancia en que estamos con respecto a los eventos en él acaecidos.

Los reinos o estados más importantes del período son el visi-

godo y el franco, que ocupaban, respectiva y aproximadamente, lo que son hoy España y Francia. Los visigodos, después de establecerse definitivamente en la Península Ibérica y de convertirse oficialmente al catolicismo (589) lograron fundirse con la población hispanorromana y organizar un Estado firme, con la capital en Toledo. En esta ciudad se reunían periódicamente los Concilios, que aunaban a obispos, nobles, reyes y abades en una especie de Cortes en embrión, las cuales dictaminaban la política y la doctrina religiosa a seguir. La gran cultura de la España romana, en combinación con el hecho de ser los visigodos más refinados que otros pueblos bárbaros, crearon ciertas condiciones favorables para el desarrollo de una filosofía en la Península Ibérica. Entre los Padres de la Iglesia ya había descollado el hispano Pablo Orosio con su obra polémica *Historiæ adversus paganos;* era Orosio hombre consciente de la *romania* cultural, ya que no política, y de la pervivencia de la Iglesia a través de los descalabros que iban sucediéndose mientras escribía su obra (417-418).[1] Pero Orosio no era aún un medieval; sí en cambio parece ya serlo san Isidro de Sevilla (570-636), y precisamente por ello sus *Etimologías* y *Sentencias* atrajeron grandemente a su posteridad. Su importancia dentro de la historia del pensamiento social estriba en haber sabido mantener y transmitir una serie de tradiciones clásicas (Cicerón y Lucrecio) acerca del origen de la sociedad y del funcionamiento del estado. En épocas como la que él vivió, el saber enciclopédico, si bien no original, cumple funciones vitales. Las posibilidades culturales del reino visigodo viniéronse abajo cuando, en 711, las mesnadas arábigas invadieron la Península. No fue ello tan sólo el fin de esa monarquía y el cambio radical de aspecto de los pueblos hispanos, sino que además la cosa afectó a Europa. La invasión islámica colocó a toda Europa en una situación diferente. El Mediterráneo dejó de ser el centro de su civilización; el comercio marítimo sufrió un colapso completo, y Europa pasó a ser una zona de vida estrictamente agrícola. Durante un tiempo los musulmanes no sembraron más que destrucción, no sólo en España, sino a lo largo de todas las antes prósperas riberas mediterráneas. Estos coadyuvaron a los atrasos económicos que se produjeron en la época carolingia.[2]

La época carolingia fue la más brillante del reino franco, que tuvo mejor fortuna que el visigótico. El pueblo franco, de origen germánico, gobernado por la dinastía merovingia, se estableció definitivamente en el norte de Francia y al este de Alemania después de derrotar al último gobernador romano de la Galia, en 486, bajo el mando de Clodoveo. Como quiera que éste se convirtiera al Cristianismo, sin haber pasado por el sospechoso arrianismo de los visigodos, su dinastía empezó a gozar de las abiertas simpatías de la Iglesia; éstas se vieron plasmadas en el

1. Antonio Truyol, *Historia de la filosofía del derecho.* Madrid, 1954, p. 203.
2. Henri Pirenne, *Histoire économique et sociale du Moyen-Age.* París, 1933; trad. castellana de Salvador Echavarría y Martí Soler, *Historia económica y social de la Edad Media.* Méjico, 1963, pp. 9-12.

acto de la coronación del rey franco Carlos el Grande, o Carlomagno, como Emperador, por el papa León III (800). A pesar de estos esfuerzos por restaurar las viejas tradiciones romanas, la situación había cambiado mucho, y la llamada restauración carolingia no lo fue más que de nombre. Carlomagno se esforzó por consolidar la administración de la dinastía anterior a la suya, distribuyendo cargos a los *comites* o condes en el gobierno de las provincias. Con ello fue cristalizando un sistema de poder que ha venido a llamarse feudalismo y que pronto veremos en qué consistía. Después de esta época, el Imperio sufrió las durísimas incursiones normandas que, en el norte, destruyeron los postreros vestigios del pasado romano.[3]

Entretanto, en Roma, el Papa se había constituido en monarca temporal; para hallar una justificación ideológica se apoyó en un documento enteramente falso, la llamada *Donación de Constantino.* En este documento el Papa recibía del emperador un número muy considerable de prerrogativas de orden temporal. La coronación de Carlomagno por el Papa no solventaba el conflicto entre ambos soberanos que se había de extender durante siglos. De momento, ya en aquella época, la cuestión promovió un cierto grado de actividad teórica. Destaquemos la de Hincmar, arzobispo de Reims (lo fue de 835 a 882). Escribió un tratado, *De ordine palatii,* mediante el cual intentó establecer la concepción que del estado temporal tenía la Iglesia. La Iglesia reconoce al rey, pero Dios es el rey de todos los reyes, según se desprende de la Biblia, donde tantas veces aparece Jehová como soberano. Por otra parte, según Hincmar, la jerarquía eclesiástica debe caer fuera del poder real, pues viene directamente del divino. De esta forma el sabio arzobispo intentaba mantener la autonomía completa de la Iglesia frente al poderoso estado germánico de los carolingios. Hincmar consiguió, en 869, que el rey hiciera una *professio* de respeto a las órdenes sagradas.

Hincmar de Reims es un exponente de los múltiples esfuerzos realizados por los medievales por plasmar en la realidad su creencia profunda de que, como dice el profesor García Pelayo,

> el orden político había de ser un intento de realización del reino de Dios en la tierra, a fin de restaurar el orden originario de las cosas quebrantado por el pecado. Esta creencia dio origen en un conjunto de ideas, de normas y de instituciones constitutivo de una realidad en la que no se hallaban nítidamente diferenciados los aspectos rigurosamente políticos de los estrictamente religiosos. Tal indiferenciación no radicaba solamente en el condicionamiento de las concepciones políticas por las religiosas, sino también en el hecho de que en la visión religiosa tenían considerable papel las imágenes y representaciones políticas. Se daban, pues, conjuntamente, la tendencia hacia la sacralización de la política y la tendencia hacia la politización de la imagen religiosa, o, dicho de otro modo, había reciprocidad en cuanto a las formas simbólicas utilizadas para esclarecer las respectivas realidades... Tal reciprocidad e intercambio de símbolos se justificaba en razón de la unidad

3. *Iibid,* p. 12.

substancial entre el orden natural y el sobrenatural, siendo éste considerado como la perfección de una realidad que en aquél sólo se halla incoada o reproducida con mejor o peor fortuna.[4]

§ 2. EL FEUDALISMO. — Montesquieu fue el primero, en el siglo XVIII, que utilizó la palabra feudalismo para designar con ella a un sistema social. El término feudo, en cambio, es de origen perfectamente medieval. Hoy en día nos referimos con la palabra feudalismo no sólo a la estructura social preponderante en la Edad Media sino a cualquier otra que reúna condiciones similares, como es el caso notorio del Japón.

Surge el feudalismo cuando un pueblo o grupo social armado ocupa un país de civilización agrícola y no muy desarrollada. Si los dominadores son pocos y su técnica y cultura menguadas, tienen que distribuirse sobre la faz del país y establecer relaciones personales de dependencia con el pueblo, de modo que una centralización estricta del poder es difícil. Se crea así una casta de señores, con dominio personal, indirectamente referido al poder central —el monarca— y otra de vasallos.[5] En Europa el feudalismo pasó por un largo período de gestación, y alcanzó sus formas más definidas tan sólo durante los siglos X a XIII. Es imposible establecer límites; durante los últimos tiempos de Bajo Imperio Romano hay ya un principio de organización feudal, y, por otra parte, la misma Revolución Francesa tuvo que acabar con algunas instituciones que provenían de esta época. Aún hoy pervive, en forma absolutamente residual, una nobleza cuyos orígenes supuestos serían los feudales, y algunos latifundios creados en aquellos remotos tiempos. Nosotros no nos ocuparemos del período de gestación del feudalismo, aunque sí, en capítulos futuros, de su liquidación. Concretémonos en lo que se ha llamado feudalismo clásico, y expliquemos sus instituciones principales. Dejemos constancia, empero, de que ni siquiera en este caso puede decirse que el feudalismo fuera un sistema que abrazara a toda Europa, ni tampoco en forma homogénea. Por ejemplo, como afirma Sánchez Albornoz, sabemos que —con excepción del estado feudal catalán— los pueblos de la Península Ibérica no conocieron un feudalismo en el sentido estricto.[6]

La base del feudalismo es una relación de dependencia personal que se llama vasallaje. En los albores de la era feudal el vasallaje surgió espontáneamente como un contrato entre el guerrero que podía proteger al campesino débil a cambio de que éste le prestara servicio económico. Dada la inseguridad de las circunstancias, este contrato se celebraba con solemnidad y establecía un vínculo de dependencia que duraba mientras vivieran ambas

4. Manuel García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*. Madrid, 1959, p. 1.
5. Cf. K. D. Bracher y otros, *Staat und Politik* (1.ª ed., 1957). Francfort del Main, 1962, «Feudalismus», pp. 67 y 68.
6. Luis G. de Valdeavellano, «Las instituciones feudales en España» en F. L. Ganshof (*Qu'est-ce que la féodalité?*) *El feudalismo*, trad. cast. de Feliu Formosa. Ariel, Barcelona, 1963, p. 231.

partes. Más tarde, los más débiles pactaron de tal modo que se obligaban no sólo a sí mismos sino a su descendencia. De esta manera, cada señor llegó a encontrarse con un grupo humano que, hereditariamente, le era vasallo. Éstos eran sus hombres, una palabra que, como señala Marc Bloch aparece constantemente en los textos medievales.[7] Cada cual poseía a sus «hombres» por encima, o por debajo de él, y a ellos se debía de una u otra manera. Las relaciones eran de hombre a hombre, no territoriales, aunque una relación personal pudiera representar un inseparable ligamen a un terreno. «Así comenzó a edificarse un vasto sistema de relaciones personales, cuyos hilos entrecruzados corrían de un piso a otro del edificio social.»[8] Estas relaciones, para que dieran un resultado tuvieron que ritualizarse, y el resultado fue el «homenaje» que proviene, precisamente de la idea de ser hombre de alguien. De la ceremonia del homenaje sólo poseemos datos a partir del siglo XI —el primero de Europa, en Barcelona, 1020—. El homenaje consta de dos ceremonias, la *immixtio manuum*, en la que el vasallo pone sus manos dentro de las de su señor, y luego una declaración de entrega y otra de recepción. Todo ello tiene, naturalmente, carácter sacramental: sólo de ese modo puede establecerse firmemente la lealtad.

El homenaje tiene un sentido sobre todo cuando los hombres libres se constituyen en vasallos. Los siervos de las capas más míseras escapaban a estos ceremoniales por ser considerados tan bajos que no poseían la capacidad de ofrecer nada en cambio durante el pacto de homenaje. Virtualmente, sin embargo, entraban dentro de la relación feudal de dependencia. Su vida, ligada a la explotación de la tierra, quedaba enmarcada en la unidad política más importante del período medieval, el feudo. Éste era un territorio de tamaño tan variable como imaginarse pueda, a la cabeza del cual había un señor. Ahora bien, este señor podía ser a su vez vasallo de otro, y así sucesivamente. Toda la Europa occidental se constituyó en una maraña de feudos en los cuales podía darse el caso de que un rey fuera vasallo de otro en determinados territorios, o que lo fuera del Papa. A medida que pasa el tiempo, estas relaciones se van haciendo hereditarias.

Dentro de este marco institucional la guerra moldeaba y daba un sello a la mentalidad de los hombres. Los feudos no podían vivir más que en conflicto constante entre sí. Europa vivió una nueva época heroica y, por consiguiente, volvieron a surgir las epopeyas que habían desaparecido desde los lejanos tiempos de Homero. Rolando, Ruy Díaz de Vivar, Fernán González fueron los héroes sobre los que el pueblo fue construyendo sus leyendas y el espejo sobre el cual el noble, cuyo único camino era la espada, podía mirarse. Andando el tiempo, el torneo y la vida de corte comenzaron a sustituir, respectivamente, a la lucha abierta

7. Marc Bloch, *La société féodale*, vol. I, «La formation des liens de dépendance». París, 1939; trad. castellana de Eduard Ripoll, *La sociedad feudal*. Méjico, 1958, vol. I, p. 171.
8. *Ibid.*, p. 170.

y a la vida sórdida del castillo. Pero durante un largo período la proeza y la hazaña parecían ser la única posibilidad vital de caballeros y señores feudales. Si se salvó la cultura teórica y científica en cierto modo, se debió al éxito que tuvo la introducción en Europa, desde el Oriente, del monasticismo. La frase hecha de que los conventos medievales «irradiaban cultura» es parcialmente falsa; en realidad, en muchos casos fue al revés, el saber se refugió en ellos, y desapareció por largo tiempo de entre los demás hombres.

§ 3. LOS «USATGES» Y LA CARTA MAGNA. — Desde la perturbación definitiva de la polis democrática desaparece la libertad política. En el mundo romano del Imperio sus ventajas son sustituidas por las de una eficiente administración. Después, también éstas desaparecen. Si bien es cierto que la clase social que reinstauró la libertad política dentro de la ley fue la burguesía, en un esfuerzo constante, que va desde el Renacimiento hasta la Revolución Francesa, lo es también que ya en la Alta Edad Media hallamos sus primeras simientes. Son simientes nada más, pero hay que constatarlas. Tomemos los dos ejemplos más importantes, los *Usatges* del pueblo catalán y la Carta Magna del inglés.

Ramón Berenguer I, llamado el Viejo (1035-1076) y su esposa Almodís, después de un concilio en Gerona, promulgó en Barcelona, en 1068, el código de los *Usatges* que había redactado una junta de nobles y jueces. Fueron estos últimos los que tuvieron la última palabra en su redacción. El autor de todo el proyecto créese que es Ponç Bofill Marc, canónigo de Barcelona. Este documento fija por escrito las normas feudales, así como las obligaciones vasalláticas. Pero su intención estribaba en sustituir con él el Fuero Juzgo, que regía para todos los cristianos de la península, y dar a Cataluña algo así como una constitución.[9] Desde el punto de vista de la libertad, los *Usatges* son relevantes porque consignan los derechos y las obligaciones del príncipe, mientras que aclaran el alcance de la potestad judicial y de la legislativa; en otras palabras, los *Usatges* son el primer monumento jurídico europeo que establece limitaciones, da garantías y combate la arbitrariedad del gobernante.[10] No hay que exagerar, como han hecho algunos románticos, el valor de los *Usatges* como texto garantizador de la libertad política; los *Usatges* son, primordialmente, un documento feudal. Sin embargo, podemos ver en ellos, en pleno siglo XI, cómo las relaciones de dependencia personal inspiradas en el derecho germánico y consagradas por el feudalismo, en cuanto que se establecen como orden jurídico, comienzan a producir un sistema de legalidad. Por otra parte, los *Usatges*, como su nombre indica, pueden ser considerados como «la carta descriptiva de las costumbres catalanas primigenias» que «definieron una realidad que ya contaba, por lo menos, un siglo

9. Antonio Ramos-Oliveira, *Historia de España*. Méjico, 1950, vol. I, 436-440.
10. F. Valls Taberner, *Estudis d'història jurídica de Catalunya*. Barcelona, 1929, p. 60.

de existencia».[11] Esta realidad, como afirmaba Jaume Vicens, estaba basada en la idea del pacto, que en Cataluña llegó casi a ser una ideología; el sentido profundo de la sociedad medieval de ese país —y en menor medida, el de otras europeas de la época—

estriba en el pactismo, o sea, la concepción de que el pacto y la soberanía ha de regular toda la ordenación humana y política de la colectividad. Este hecho tiene una insoslayable ascendencia feudal; del feudalismo genuino que unía personas a personas, no éstas a la tierra... Cuando dos personas se unían para ofrecerse, respectivamente, protección y servicio, o bien tierras y cultivo, cada una quería saber hasta qué punto llegaba su protección o su retribución. Al principio sólo era menester la palabra intercambiada, la ceremonia mágica que a tales actos acompañaba. Luego intervinieron los notarios con su tintero y pluma. Personajes importantes, estos notarios, parte viva de Cataluña durante siglos y siglos. No podrían ser entendidos sin el espíritu pactista del país.

En esencia, pacto es fidelidad. Del señor hacia el vasallo, para que no transgreda ni el espíritu ni la letra de sus derechos; fidelidad del vasallo hacia su señor, comprometiéndose a honrar sus obligaciones. Pero... sólo pueden ser fieles —es decir, dar y prestar testimonio de fidelidad— los hombres francos, los hombres libres. Franquicia y libertad, he aquí las raíces del pactismo catalán.[12]

Siglo y medio después de los *Usatges* aparece un documento de similar importancia. Se trata de la *Magna charta*, que la nobleza inglesa obligó a firmar a Juan sin Tierra, que estaba resultando muy mal gobernante. Desde cierto punto de vista, la Carta Magna, al no contribuir al reforzamiento del poder real, aumenta la anarquía feudal; pero a la larga, se trata de una base jurídica para el ejercicio de la libertad y de las garantías personales. Según ella el rey no podía inmiscuirse en los derechos de la Iglesia, ni aumentar los tributos que no fueran prescritos por las leyes feudales y que podían imponerse a los señores, ni conseguir ayuda militar sin la reunión del Gran Consejo; era este último el origen del Parlamento británico de hoy. Sin embargo, la contribución más importante de la Carta Magna al progreso de la libertad fue las cortapisas que puso su artículo 39 a las detenciones ilegales; dice así el texto famoso:

Ningún hombre libre será prendido o hecho prisionero o desposeído o proscrito, o de cualquier modo destruido, ni se le llevará a prisión, excepto tras un juicio legal de sus iguales, y de acuerdo con las leyes del país.[13]

Estas palabras, evidentemente mucho más maduras y explícitas que las de los viejos *Usatges* llegaron a ser la piedra de

11. Jaume Vicens i Vives, *Notícia de Catalunya*. Barcelona (1.ª ed., 1954), 1962, p. 21.
12. *Ibid.*, pp. 109-110.
13. Max Savelle, *op. cit.*, p. 52.

toque de la constitución política inglesa. En un principio, los «hombres libres» eran pocos, tan sólo los señores, pero la desaparición de los siervos, siglos más tarde, puso las bases para una interpretación harto distinta de la que le dieron sus fundadores medievales, a saber, la interpretación liberal de los derechos civiles y políticos.

§ 4. IMPERIO E IGLESIA. — Quienquiera que eche un vistazo al mapa político de Europa en cualquier momento de la Edad Media vendrá a creer que fue aquél el momento de la máxima fragmentación posible. No sólo el continente, sino cada uno de los múltiples reinos se hallaba subdividido en innúmeros señoríos. Sin embargo, el Medioevo es una época de relativa homogeneidad política. Teóricamente, toda la Cristiandad occidental se halla ordenada según una serie de principios políticos. Existe un Emperador, cabeza de toda la sociedad, y un Papa, jefe también, pero moral y religioso, de los hombres. Existe una ideología común, una idéntica escala de valores, una religión única: tal sociedad debería estar perfectamente integrada.

No fue así, en contraste con la imagen idealista y reaccionaria de la Edad Media. Las tensiones entre Papado e Imperio se tradujeron en luchas inacabables, las herejías fueron cosa común, la ideología caballeresca y cortesana sólo podía ser mantenida a través de la brutalidad institucionalizada contra los campesinos humildes. Lo cierto es que el Medioevo es una época que fluye entre la disgregación de sus estructuras y el rígido mantenimiento de sus ideales. Hay momentos, lugares, circunstancias, en que la visión teórica del mundo medieval —la que he llamado idealista— parece materializarse; hay otros en que se ve que sólo encubre realidades de muy diferente cariz.

Por eso la historia de las relaciones entre el Papado y el Imperio debe de entenderse con estas ideas *in mente;* sólo así comprenderemos cómo estas instituciones eran entre sí tan mutuamente excluyentes como necesarias la una a la otra. El origen del conflicto no estriba tan sólo en las ambiciones excesivas; por ejemplo, que el Romano Pontífice quisiera gobernar los destinos políticos de los hombres y el Emperador los religiosos. Estriba en que es considerablemente arduo trazar líneas que separen las zonas de competencia de ambos poderes si, por una parte, el Emperador reconoce la divinidad de la institución papal y por otro, ésta refrenda la imperial. Europa vivió una dualidad constante absolutamente desconocida, por ejemplo, del Islam, donde la jerarquía política y la religiosa estaban fundidas en una.

Este dualismo, y sus tensiones subsiguientes, era ya antiguo, y aparece en cuanto que los cristianos se negaron a aceptar la autoridad religiosa del Emperador romano. Como vimos, san Agustín lo instaura explícitamente en el terreno de la filosofía social, al hablarnos de las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres. La Iglesia, con poderes dialécticos superiores —si bien no los de las armas, al principio— intentó generalizar las ideas agustinianas al terreno de la práctica y asentar su poderío sobre su superioridad religiosa. A esta doctrina se le llama, y con razón, el «agustinismo político». Su origen concreto hay que encontrarlo en Gelasio I, Papa que reinó de 492 a 496, y su elaboración más refinada en Gregorio el Grande, que afirmaba que el poder le había sido concedido a él desde los cielos, y que el que los reyes poseían no tenía otro sentido que el del mantenimiento de la moralidad y la defensa de la religión. El agustinismo político proclama que el Papa ha de poseer las dos espadas, la espiritual y la temporal. Como decía san Bernardo *Petri uterque est.*[14]

Aunque en el terreno de la política y la guerra los partidarios del emperador pudieran sacar —a menudo, mas no siempre— ventajas considerables, en el de la lucha doctrinal, llevaban casi siempre las de perder. Ello se debe a que, durante el Medioevo, ambos contendientes se movían dentro del mismo terreno de creencias,[15] y, naturalmente, los apologistas del poder imperial tenían que aceptar de buen principio algunos de los argumentos que más les perjudicaban. Además, la reforma de san Gregorio había sido una labor tan de peso que había establecido, para el resto ya de la Edad Media, la supremacía doctrinal de la Iglesia. La reforma había consistido en una lucha interna contra la corrupción que imperaba entre las filas de los eclesiásticos. Gregorio VII el Santo (540-604), fue un papa que consiguió consecuencias políticas por pura añadidura; lo que él quería era una reforma moral de raíz y se encontró que, al lograrlo en grado considerable, la Iglesia cobraba una autoridad inusitada en el terreno temporal. Esto ocurría a fines del siglo IX. Sin embargo, sus ideas incrementaron la separación entre Papado e Imperio, pues no en vano afirmaba, con su lógica aguda, que los «sacerdotes eran superiores a los reyes».[16]

La fuerza de la Iglesia, empero, no radicaba tanto en sus habilidades dialécticas como en su autoridad moral. Poco a poco, la Iglesia consiguió dulcificar algo la barbarie feudal. En primer lugar, la moral caballeresca se inspira en la cristiana. El caballero tiende a prestar servicios a la sociedad, a enmendar entuertos, como expresa la frase conocida. La ética del caballero llega a encuadrarse dentro de toda una concepción religiosa de la vida. Los caballeros se organizan en órdenes paralelas a las religiosas, con sus ritos sagrados, y sus damas sufren una idealización que, no por casualidad, coincide con la aparición creciente del culto a la Virgen María. En segundo lugar, la Iglesia sabe regular los conflictos estableciendo períodos forzosos de paz, las treguas de Dios, que prohibían luchar en ciertos días de la semana y épocas del año, so pena de excomunión. Y en tercero, la Iglesia canaliza las ansias bélicas y hasta las presiones demográficas y económi-

14. Citado por Enrique G. Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social.* Madrid, 1957, vol. I, «Hasta finales del siglo XVIII», pp. 76-77.
15. H. X. Arquillère, *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical.* Vrin, 1934.
16. San Gregorio, *Carta a Hermann, obispo de Metz.*

cas de los diversos pueblos en la guerra santa, proclamada contra los infieles, y que se plasmó en la tan soberbia como sórdida aventura de las sucesivas Cruzadas.

Estas últimas no lograron distraer al emperador —que lo era de hecho sólo en los territorios del Sacro Imperio Romano Germánico— del conflicto. La Lucha de las Investiduras había comenzado mucho antes, cuando el emperador alemán consiguió arrebatar la elección de papa del monopolio de algunos clanes familiares residentes en Roma. La reforma gregoriana siguió dejando el problema en forma indecisa. De modo que la lucha se reprodujo: güelfos —partidarios del papa— y gibelinos —del emperador— se enzarzaron en disputas y combates sin fin. Ya veremos el reflejo que tuvieron en la teoría política de la Edad Media. Antes de ello, de todos modos, convendrá que paremos mientes en otra de las características de base de esta época de la historia occidental: sus instituciones y su ética económicas.

§ 5. IDEAS ECONÓMICAS MEDIEVALES. — Las ideas económicas medievales son las de un mundo esencialmente agrícola. La destrucción del comercio terrestre, y luego del marítimo, entrañó un apego considerable a la tierra como única fuente de riqueza. Sólo los bienes inmuebles contaron a partir de cierto momento. La inseguridad de las condiciones hizo que todo lo que no estuviera asentado en la tierra fuera perdiendo valor: *res mobilis, res vilis*, rezaba el adagio latino. Sin embargo, a medida que avanzan los tiempos se reconstruye el comercio, en especial el naval, y crecen las ciudades, los mercados y hasta la industria. Pero la inmensa mayoría de la población siguió siempre ligada al campo, y por muy importante que fuera la burguesía en la Baja Edad Media, la doctrina económica iba estrechamente ligada a las circunstancias de un entendimiento feudal de la vida y de unas fuentes de producción fundamentalmente agrícolas. Ello se hacía extensivo a los gremios mismos de burgos, villas y ciudades cuya hostilidad al librecomercio y su apego a las prácticas económicas monopolistas perduraron por mucho tiempo.

La agricultura medieval se basaba en dos cosas: la existencia de la esclavitud y la de los latifundios. Con respecto de la primera hay que hacer salvedades importantes. Los «siervos de la gleba» no eran considerados esclavos en el sentido romano de la palabra. Tampoco había mercados de esclavos como en la Antigüedad, quizá porque tampoco había comercio. Sin embargo, los siervos medievales estaban atados al terreno en que vivían y debían trabajar varios días de la semana para su señor, de quien recibían una protección a veces hipotética, y al que estaban sometidos en términos absolutos, ya que su propio amo era el que administraba justicia. La teoría moral no se oponía a estas prácticas. Los Padres de la Iglesia occidental no habían negado la esclavitud. Algunos, como san Ambrosio, la habían justificado sin ambages; otros, como san Agustín, habían distinguido que esclavo lo es sólo del cuerpo, y que el amo no puede dominar su

espíritu. El esclavo tenía, pues, mala suerte, pero obedeciendo y sirviendo con paciencia, alcanzaría el cielo. La teoría social medieval es que a cada uno le ha tocado una función que jugar en este mundo, y que hay que cumplirla con humildad y espíritu de servicio, desde el rey hasta el humilde pechero. De este modo se justificaba plenamente el sistema económico imperante. Hay que añadir, además, que la esclavitud era considerada como una de las consecuencias del pecado original, con lo cual aumentaba el fatalismo con que era aceptada por todos los grupos y clases sociales.

El otro gran factor económico eran los latifundios. Éstos eran ya corrientes en el Bajo Imperio, pero la conquista bárbara y los repartos entre los conquistadores los afianzaron. Si la esclavitud en su forma medieval fue desapareciendo lentamente de la faz de Europa, los latifundios permanecieron durante muchísimo tiempo, y fueron una piedra de toque en gran parte de la actividad revolucionaria posterior al siglo XVIII. España, por ejemplo, posee notables restos aún de estos repartos de tierras. Pirenne calcula que el promedio de la extensión de los latifundios era de unos 300 *mansi*, que vienen a ser 4.000 hectáreas,[17] que no tenían que estar concentrados. Los terrenos podían —y solían— estar dispersos, con lo que se creaba una intrincada red sólo comparable en complejidad a la de las relaciones feudales y vasalláticas.

La desigualdad económica y de rango social que imperaba en toda la estructura de la sociedad feudal se traduce en la creencia de que a cada persona le corresponde, en justicia, un modo diferente de retribución y beneficios. Esta conformidad o, mejor dicho, resignación con la suerte que a cada uno le ha tocado en virtud de su nacimiento es una de las causas de la repugnancia con que el hombre medieval miraba el afán de lucro. Pocos temas son tratados con mayor desdén y en forma más unánime que el de la *cupiditas lucri*. Santo Tomás de Aquino lo considera simplemente como uno de los más viles pecados, y con ello no hace sino expresar una actitud general.[18] La ganancia en sí no es mala, pero el negocio, cuyo límite no existe (*in infinitum tendit*), es algo desmesurado y desordenado por naturaleza. La ganancia procedente del mero afán de lucro puede tener por base un trabajo, el cual no es intrínsecamente malo, pero es, en este caso, una actividad descarriada. Según santo Tomás el trabajo es sólo un servicio al prójimo y —dentro de muy claros límites— para el propio bienestar. Lo importante es el bien común. Pero de esto hablaremos en su lugar.

Otras ideas importantes de la época, expresadas también por el Doctor Angélico, son las del precio justo y el salario justo (*iustum pretium* y *iustum salarium*), y han dado origen a especulaciones posteriores, sobre todo en tiempos recientes. Mas hay que consignar que padecen —en su forma medieval— de un

17. Pirenne, *op. cit.*, p. 49.
18. Santo Tomás, *Summa Theologica*, p. 78.

grado considerable de ambigüedad. Estas ideas reflejan una actitud caritativa frente a la explotación del humilde, pero no concretan los criterios mediante los cuales pueda llegarse a saber, en cada caso, cuál es el salario justo, o el precio justo de una mercancía. No son un criterio objetivo, sino un criterio moral subjetivo y vago.

La actitud de desdén frente al lucro entrañaba una desatención considerable —y en muchos casos, total— hacia las cuestiones de la moneda, el crédito, etc. Tales ideas provenían tanto del desapego de la doctrina cristiana por estos aspectos de la vida económica (recuérdense las palabras de san Mateo acerca de la suerte que espera a los ricos), como por una creencia muy generalizada de que la actividad comercial en sí no era productiva. Sólo la tierra producía. Por lo tanto el «sucio lucro» provenía de una ganancia indebida, en otras palabras, de un robo. Los judíos, separados como estaban de los demás a causa de sus creencias, fueron los que tradicionalmente se dedicaron al comercio y al préstamo. Aunque no hay nada inherente a los hebreos con respecto al dinero, los cristianos llegaron a asociarlos a él en sus mentes con constancia; en puridad, fue la misma sociedad cristiana la que les relegó a esta actividad. Sin embargo, la *cupiditas lucri* había de apoderarse de grandes sectores de esa misma sociedad. Durante la Edad Media no era otro el motivo que empujaba a venecianos, catalanes, genoveses por todas las sendas mediterráneas; pero no conviene tratar de ello cuando la verdadera eclosión de esta nueva concepción de la actividad económica —por mucho que ya comenzara en la Edad Media— pertenece a una época y a un espíritu que ya no son medievales.[19]

Finalmente, una de las aportaciones más duraderas de la cultura económica medieval es la concepción corporativa de la división del trabajo. Los gremios (*guilds, hansas*) son asociaciones cerradas de mercaderes y artesanos, de organización interna jerárquica, que monopolizan ramas de la actividad económica. Estos «cuerpos de arte y oficios», constituidos a partir del siglo XII en las ciudades, se inclinan rápidamente hacia una economía monopolística al margen de lo que después sería llamado mercado libre. Constituyen así corporaciones —la palabra corporación no es de la época, sino del siglo XVIII— que propugnan una división rígida, ordenadamente jerárquica de la vida social, basada en la complementariedad mutua entre los diversos gremios, y entre éstos y la nobleza, la Iglesia y el soberano. Internamente, sin embargo, la solidaridad mutua y la igualdad entre maestros —o entre aprendices— solían prevalecer. La corriente de pensamiento llamada «corporatismo» —dentro del conservadurismo católico moderno, debe mucho a una idealización ideológica de esta situación medieval.[20]

19. El nacimiento medieval de la burguesía se trata más adelante en Libro III, cap. I. Para una introducción a la cultura medieval y su sociedad, cf. L. Suárez Fernández, *Historia social y económica de la Edad Media Europea*, Madrid, 1969.
20. A. Piettre, *Histoire de la Pensée Economique*, París, 1966, pp. 35-37.

CAPÍTULO IV

EL ESCOLASTICISMO

§ 1. LA VIDA MONÁSTICA. — La vida monástica es una institución oriental en sus orígenes. El Cristianismo —oriental también en su nacimiento— no estaba reñido con ella. Como vimos, los esenios practicaban unas disciplinas y vivían en unas comunidades que se parecen en mucho a las monacales. Pasada la primera época de predicación y apostolado —y aun cuando grandes zonas rurales quedaban por completo ajenas a la doctrina cristiana— comenzó a extenderse el monaquismo. La orden más antigua de la Cristiandad es la de san Benito, establecida según la *Regla* de dicho santo.[1] Los monasterios benedictinos se asentaban en medio del campo, y eran presididos por un abad, cuyos poderes eran casi ilimitados, tanto frente a los monjes como frente al obispo local. Los benedictinos se dedicaban a la salvación de sus almas mediante el ejercicio de los tres votos que hacían al entrar. pobreza, obediencia y *conversio morum*. Esta venerable orden nunca ha tenido una organización centralizada; cada monasterio poseía — y posee— un alto grado de autonomía.

San Benito ignoraba los avatares que seguiría su orden. Por un lado, los monasterios fueron adquiriendo riquezas y poder, con lo que, en muchísimos casos, se vino abajo el ideal monástico. Esto hizo que, a principios ya del siglo X, se hicieran reformas drásticas. La llamada reforma de Cluny intentó volver a poner en vigor la regla de san Benito. Andando el tiempo se produjo un proceso semejante en el seno de los monasterios cluniacienses, y vino otra reforma, la del Císter, en el siglo XII, por san Bernardo de Claraval. Otra importante fue la de san Francisco de Asís (1182-1226), fundador de la orden que lleva su nombre, y cuyo nombre oficial es de los Frailes Menores. San Francisco fue un practicante del evangelio, y en ello reside la suprema atracción que ejerce su personalidad en el seno del Medioevo. A la concepción evangélica de la pobreza y de la humildad que queda expresada en los escritos de san Mateo, san Francisco añadió un gran amor por la naturaleza y por toda criatura viva. Con ello se inicia en Europa una tendencia filosófica muy interesante de

1. Precedida, no obstante, por ciertos grupos cenobitas en Egipto y por san Columba y sus monjes irlandeses en Occidente.

revalorización del mundo natural que hará eclosión con el Romanticismo y cuyos ecos más recientes se pueden encontrar en el ecologismo y la protección a la naturaleza en el siglo XX. Por último hay que mencionar otra orden que, junto a la franciscana, sería semillero de intelectuales, la dominica. La Orden de Frailes Predicadores fue fundada por santo Domingo de Guzmán, castellano (aprox. 1173-1221), cuyo celo fue puesto en combatir a los herejes con la argumentación, la predicación y el estudio. De esa manera, la orden dominicana apareció desde un principio como un grupo de tendencias claramente intelectuales. No es de extrañar que san Alberto Magno (?-1280) y santo Tomás de Aquino pertenecieran a ella. La razón por la que tanto esta orden como la franciscana dominaran la filosofía medieval es posible que estribe también en su gran contacto con la sociedad en general. Si los benedictinos habían comenzado la vida monástica de estudio, con sus bibliotecas y escritorios, los dominicos y los franciscanos la llevaron a las ciudades, la instauraron en las nuevas universidades, e impulsaron así un renacimiento cultural y filosófico cuyas últimas consecuencias no iban a estar muy de acuerdo, como veremos, con el espíritu original de estas órdenes.[2]

§ 2. JUAN DE SALISBURY. — Este inglés, obispo de Chartres (aproximadamente 1110-1180), merece un lugar particular en la historia del pensamiento político europeo, por haber sido él quien lo volviera a poner en marcha como una rama especial de la especulación. En efecto, se puede decir que a partir de Cicerón hemos estado analizando y presentando ideas sociales —y en particular, políticas— que en realidad formaban parte de esquemas y tratados más generales. La *Ciudad de Dios* de san Agustín, por ejemplo, no es primariamente un tratado de ciencia política, y ni siquiera lo es de filosofía del derecho o de la historia. Es todas estas cosas, pero sólo por añadidura. Pues bien, el *Policraticus* (1159) de Juan de Salisbury rompe esta tradición, aunque no definitivamente. Las obras más «sociales» de santo Tomás seguirán la norma antigua, y sólo el fin de la Edad Media presenciará la especialización de que hablamos.

El *Policraticus* es un tratado sobre la naturaleza de la sociedad, en especial en sus aspectos políticos. Según Juan de Salisbury, la sociedad es una comunidad organizada legalmente por el acuerdo general acerca de lo que es el derecho en sí. Naturalmente, esta concepción poco tiene que ver con el mundo feudal en medio del cual vivía el autor. Lo cierto es que, gracias a su intelectualismo, Juan de Salisbury prestó más atención a la tradición senequista y ciceroniana que otros autores, celosos de la religión y del derecho consuetudinario.

Para el obispo de Chartres la existencia del derecho es algo

2. S. Baldwin, *The Organization of Medieval Christianity*, Nueva York, 1929, *passim*.

decisivo en la vida política. El rey mismo debe estar sujeto a la ley. Si la viola incurre en una pérdida moral de su derecho a ocupar la dignidad soberana. Así surge, con él, la doctrina de la licitud del tiranicidio.[3] El que Juan de Salisbury creyera que el pueblo pudiera ejecutar al monarca si éste fuera un tirano, quiere decir que comienza a alborear la idea de que los derechos políticos tienen su raíz en el pueblo. De todos modos, esto es muy incipiente, y el autor considera que el poder temporal debe de someterse siempre al espiritual de la Iglesia. Al fin y al cabo, es ésta la que le ha entregado la facultad de usar la espada en aras de la justicia, y para que medie entre ella y los hombres.[4]

§ 3. SEMBLANZA INTELECTUAL DE SANTO TOMÁS. — Santo Tomás de Aquino (1224 ó 1225-1274) pertenecía por nacimiento a la nobleza de la Italia meridional. Nació en el castillo de Roccasecca, no lejos de Nápoles. Educado por los monjes de san Benito y luego por los de santo Domingo, ingresó en la Orden de Predicadores; fue a París a estudiar (1245) donde su maestro fue san Alberto Magno, también dominico. San Alberto Magno (1206-1280) pasó a Colonia, y allí se encaminó también santo Tomás. Volvió a París en 1252, donde comenzó a enseñar. En 1259 fue a Italia, y siguió profesando, principalmente en Roma. Regresó a París en 1268 y allí prosiguió su docencia que esta vez no se limitaba a la enseñanza en el aula sino también a la discusión teológica y filosófica contra los averroístas, por una parte, y los agustinistas y franciscanos, por otra. En 1274 el Pontífice le pidió que fuera a Lyon para un concilio. A la sazón santo Tomás se encontraba en Nápoles, organizando un Estudio General de Teología. El Doctor Angélico o Doctor Común, como le ha llamado la posteridad, murió en Fossanuova, cuando iba de camino, en el monasterio del Císter que allí había.

Santo Tomás es uno de los primeros pensadores cuya vida es la de un universitario. La mayoría de los filósofos del resto de la Edad Media seguirían la misma senda. La universidad, surgida de abadías y catedrales, va independizándose de ellas y convirtiéndose en un centro donde confluyen hombres de diversas órdenes religiosas y de países muy diferentes. La primera contribución de las universidades a la cultura viva consiste en el redescubrimiento de ciertos clásicos, sobre todo, Aristóteles. Ese descubrimiento tuvo sus muchas dificultades. Como venían transmitidas por los sabios judíos y arábigos que vivían en España, existía una gran prevención contra aquellas doctrinas «paganas», dadas a conocer por infieles. Así, a principios del siglo XII la Universidad de París llegó a prohibir las obras de Aristóteles. Mas gracias a la labor tenaz de hombres como san Alberto Magno, el pensamiento del Estagirita fue siendo cada vez más conocido. El mérito de santo Tomás de Aquino consiste en haber construido una magnífi-

3. J. Salisbury, *Policraticus*, libro IV, cap. I.
4. Cf. J. Huizinga, *Parerga*, Basilea, 1945, pp. 33-61.

ca síntesis entre éste y la visión cristiana del mundo y los hombres. A partir de entonces, la filosofía tomista va penetrando en todas las escuelas, llegando a ser identificada con ellas. La Escolástica es la filosofía de las universidades medievales, y debe muchísimo a santo Tomás, por mucho que escolasticismo y tomismo no sean lo mismo. La Iglesia Católica, andando el tiempo, fue aceptando la filosofía de santo Tomás como la más adecuada a sus intereses y concepciones y, hoy en día, aunque no prejuzga el estudio de otras escuelas de pensamiento, es ésta la doctrina filosófica que más goza de sus preferencias.

Con la ayuda de Aristóteles, santo Tomás intentó construir una síntesis ingente del saber de su época, una explicación universal de la realidad, toda ella imbuida de un espíritu de armonía y equilibrio. Incorporar a Aristóteles era incorporar la razón a un mundo dominado por la fe. Ésa fue la tarea del sabio napolitano, el hallar los medios de conciliar la interpretación racional de la vida y las cosas con la revelación. Para ello santo Tomás, ayudado por su rigor lógico, se esfuerza por establecer las zonas de la realidad que pertenecen a las dos facultades —la fe y la razón—, aquellas que pertenecen a ambas distinta pero no contradictoriamente, y las relaciones que las presiden. Naturalmente, por encima de la filosofía coloca a la teología, pues el saber de esta última proviene de Dios y es, por tanto, superior a la razón humana. Además, la razón, si es usada rectamente no contradice en ningún caso las verdades reveladas, afirma santo Tomás.

A pesar de sus muchas precauciones, el papel prominente que santo Tomás concede a la razón hizo que su enfoque fuera considerado, por pensadores posteriores a él, como excesivamente racionalista. Lo cierto es que, gracias a él, renace la especulación racionalista y se somete de nuevo la filosofía a las normas de la lógica, de la prueba, y de la crítica. Su *Summa Theologica,* aparte de otras obras, es la piedra de toque de este nuevo movimiento filosófico. Aunque la originalidad del Doctor Angélico queda fuera de dudas, su obra es, ante todo, sintética; pero su peso en la historia de las ideas es decisivo, como ha de probar la lectura de las páginas que siguen.

§ 4. LA FILOSOFÍA TOMISTA DEL DERECHO. — Aristóteles concedía un valor muy principal a la finalidad de la ley y del derecho. Santo Tomás hace del finalismo jurídico la idea clave de su sistema. Los seres humanos deben ordenar la vida conforme a fines que les son conocidos mediante el uso de su razón, además de aquéllos que les han sido revelados. El animal simplemente vive, mientras que el hombre «vive para». El hombre vive para la perfección dentro del orden natural y teológico del universo.[5] En consecuencia, la ley y el derecho están orientados, en la mente de santo Tomás, en un sentido determinado que, en el fondo, les

5. Alfred Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie.* Viena, 1963 (1.ª ed., 1958), p. 7.

trasciende. Naturalmente, la ley ya había sido entendida en términos finalistas mucho antes, por el griego, pero se trataba de un finalismo con límites muy estrictos; la ley se aplicaba de forma inmediata a la vida social, y allí se agotaba; en cierto sentido la ley era la vida social misma. El establecimiento de una vida superior en la construcción tomista es la razón por la que el finalismo tiene aquí un nuevo aspecto; es un finalismo trascendente, dirigido a una perfección cuyo sentido último no puede hallarse en las comunidades terrenales.

Ahora bien, estas comunidades, que en última instancia no son más que una —pues santo Tomás es un universalista— están gobernadas por la ley también, pero esta vez se trata de la ley divina universal, que emana de Dios, en forma de razón. El λόγος de los griegos había sido transformado por san Agustín en *lex œterna,* de la que dimanaban otras. Pero santo Tomás además de la razón divina piensa sobre todo en su sabiduría. La ley eterna de santo Tomás es la ley sabia: *lex œterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientae secundum quod est directiva omnium actum et motionum.*[6]
«La ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige toda acción y todo movimiento.» Por ende, se trata de una ley cósmica a la par que rectora del orden social. Éste participa en aquélla a través de una ley que santo Tomás llama natural, y que posee la virtud de poder ser comprendida por la mente humana, pues la otra escapa a los límites de nuestra razón. Mediante la ley natural, sin necesidad de la revelación, pueden los hombres discernir lo que es bueno de lo que es malo.[7] Surge aquí la confianza tomista en la razón humana de la que hablábamos poco ha. Queda, por último, la ley humana, que depende de los hombres, que obliga en cuanto que corresponde o está en línea con la natural, y que *communitatis habet promulgata,* que posee la especial propiedad de la promulgación por quien posee justa autoridad. La ley humana, o positiva, es *Quaedam rationis ordinario ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet promulgata;* es decir, una «ordenación de la razón al bien común promulgada por aquel que es el responsable de la comunidad».[8] Con ello nos enfrentamos con una nueva idea, la del bien común, que en seguida presentaremos.

Pasemos antes al entendimiento tomista de la justicia. Ésta resulta de la conjunción de Aristóteles con la jurisprudencia romana.[9] «Lo propio de la justicia —dice el Doctor Angélico—, es ordenar al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su nombre propio pone de relieve... Y la

6. Santo Tomás, *Summa Theologica,* II-I, q. 93. Santo Tomás, *Summa Theologica,* reimpresa en latín y traducida al castellano por la Orden de Predicadores. Madrid, 1947 y sig.
7. *Ibid.,* II-I, q. 91, art. 2.
8. *Ibid.,* I-II, q. 90, art. 4.
9. Antonio Truyol, *Historia de la filosofía del derecho.* Madrid, 1954, p. 238.

igualdad se crea en relación a otro.»[10] El otro puede ser no sólo un individuo sino toda la sociedad. La justicia nace por y para la sociedad, es una virtud reguladora basada en la existencia de prójimos y en la dignidad inherente a cada uno de ellos. Al igual que Aristóteles, santo Tomás distingue entre justicia distributiva y justicia conmutativa lo cual le permite explicar las diferencias que existen entre los hombres. La justicia conmutativa es la de la igualdad y la distributiva es la que recompensa desigualmente los méritos de cada cual. Claro está que santo Tomás veía perfectamente que no era precisamente el mérito moral lo que distribuía los honores entre los hombres, pero su concepción cristiana del pecado le permitía explicar esto en términos estrictamente teológicos. En su esquema de la ley y de la justicia reina la armonía porque la revelación explica todo aquello que, de otro modo, quedaría inacabado.

§ 5. El bien común. — Santo Tomás relanza la interpretación aristotélica de la sociedad, basada en la idea de la sociabilidad innata de los hombres. A causa de ello ciertas instituciones humanas tales como el estado no pueden ser consideradas, como era corriente en su época, como fruto del pecado original. Cuando hablamos del estado en el contexto tomista no nos referimos, sin embargo, ni a la idea aristotélica —que se ceñía a la polis— ni a la moderna —que comienza de veras con Maquiavelo—, sino a la medieval del poder temporal, ejercido por soberanos feudales. El estado feudal, aunque mucho más jerarquizado que el griego, mucho menos dúctil, es un aparato político omnipresente en cuanto que todas las relaciones interhumanas de vasallaje van ligadas de algún modo a la estructura del poder. Por ello santo Tomás podrá afirmar que el estado es una «sociedad perfecta», habida cuenta de que se basta a sí mismo y satisface todas las necesidades del hombre o, mejor dicho, que dentro de él hallan satisfacción las necesidades del hombre. La idea de perfección no depende en este caso ni del bienestar ni de la justicia sino de la existencia en su seno de todas las funciones posibles.[11] A esto hay que añadir la concepción tomista de los fines del estado, que son fundamentalmente morales. La moralidad del estado fue ya puesta de relieve por Cicerón, pero había sido una de las nociones centrales de las concepciones políticas tanto de Platón como de Aristóteles. La comunidad política era para ellos una escuela de ciudadanos probos y de vida recta. Para Platón, era además un medio para alcanzar la verdad. Pues bien, santo Tomás, que presenta esta idea en términos aristotélicos, no deja de tener aquí algunas analogías con Platón, pues según él, el estado tiene que cooperar con la Iglesia en la salvación de las almas, creando las condiciones

10. Santo Tomás, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, art. 1.
11. Acerca de la sociedad perfecta referida a la *civitas* o estado, véase Santo Tomás, *Summa Theol.*, I-II, q. 90, art. 2, y en los *Comentaria politicorum Aristotelis*, Lib. I, lectio I.

necesarias para que los hombres puedan seguir una vida de perfección.

En todo esto se percibe el finalismo tomista. El estado, según santo Tomás, puede ser entendido como *causa finalis*.[12] Esta causa final puede ser expresada con las palabras *quod homines non solum vivant sed quod bene vivant*. Y que los hombres vivan bien tiene, como decimos, un sentido moral heredado de Aristóteles, pero imbuido de la doctrina cristiana de la salvación. Sin embargo, santo Tomás se hace cargo de que el estado es una institución terrena que no puede llegar demasiado lejos en esta tarea de naturaleza esencialmente trascendental. Por ello se centra en torno de su ideal del bien común, como objeto específico de las funciones de la organización política.

En primer lugar el *bonum commune* es una finalidad que compete al estado porque los individuos por separado buscan, ya su propio bien, ya el de sus allegados. El estado es la única institución humana cuya faena consiste en dirigirse a la generalidad de las personas. Por la misma razón el bien común se halla por encima del privado en la jerarquía de los valores, por muy justo que sea este último. El común, al ser universal, participa en mayor grado del orden cósmico impuesto por el Creador, y no hay que olvidar que la construcción tomista es, ante todo, teológica. Por ello el estado, al poseer una finalidad más alta, es la más perfecta de las asociaciones humanas, y está moral y jurídicamente por encima de todas las demás, tales como la familia. En segundo lugar, santo Tomás no ve contradicción entre el bien común y el privado. Naturalmente, el fomento del privado puede manifestarse, según las apariencias externas, como algo que es a veces contradictorio con el común. Mas, a causa de sus consideraciones morales, santo Tomás de Aquino cree que en el fondo esto no es así, pues quien labora en pro del bien de la multitud labora en el suyo propio.[13] Ello se debe también a que el individuo es entendido por él ante todo como un miembro de su sociedad, no como un ser cuyas motivaciones arrancan de decisiones personales. En la mente de santo Tomás el hombre aparece —por muy libre que sea su albedrío— como miembro de una agrupación concreta, nunca aislado.

Santo Tomás no define qué sea el bien común. Imagina que su significado se desprende del sentido de las palabras que componen la expresión. Esto no es así. Desde luego bien común no puede ser el bien de la mayoría, con ignorancia de las minorías; pero estas nociones no entraban tampoco dentro del esquema mental del hombre medieval. Santo Tomás puede hablar con seguridad del bien común porque su imagen del mundo no está escindida, sino que forma una gran unidad armónica, en la cual las diferencias de clase, condición social, así como los conflictos y las luchas religiosas, políticas o económicas tienen su lugar

12. Cf. Eustaquio Galán, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*. Madrid, 1945, pp. 97 y sig.
13. Santo Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 47, art. 10.

y su explicación ordenada, según unos principios teológicos, revelados, acerca del bien y del mal, del origen del hombre, de su fin y del sentido de su vida. La importancia de este concepto ambiguo dentro de la historia de las doctrinas sociales es evidente, a juzgar por el grado de especulación que aún suscita entre los herederos del pensamiento tomista. Por otra parte, en el terreno de la práctica política, es de notar que algunos detentadores del poder público tienen por costumbre justificarlo en términos de bien común, aunque cada uno ofrezca su interpretación personal de cómo hay que entenderlo. Fuera ésa o no su intención, el Doctor Angélico dejó la cuestión abierta. Quizá pensara que el bien común es un concepto evidente por sí mismo que no requiere definición precisa. Además, desde su punto de vista de filósofo medieval, el concepto encaja muy bien dentro de una concepción providencialista del universo humano. Puestas las cosas así, poco importa que un escrutinio moderno de la noción confrontada con situaciones concretas también modernas nos dé un resultado tan menguado como impreciso. No es menester sacar de quicio, a fuer de críticos, conceptos cuyo justo emplazamiento pertenece a sistemas doctrinales de los que no pueden ser aislados sin daño para su significado genuino.

§ 6. Conflicto entre Iglesia y monarquía en la Baja Edad Media. — Las tensiones entre los dos órdenes —el político y el religioso— que pretendían reunir todos los rasgos de la «sociedad perfecta» se agudizan durante la Baja Edad Media. Los monarcas franceses consiguen dominar momentáneamente el Papado instalándolo forzosamente en Aviñón durante un tiempo considerable (1309 a 1378), una vez que Felipe IV el Hermoso de Francia se hubo asegurado la elección de un papa francés, Clemente V, así como un Colegio Cardenalicio también francés. Ello desencadenó el llamado Gran Cisma de Occidente (1378-1417) que provocó la existencia hasta de tres papas diferentes. El Cisma terminó en 1418, con la elección de Martín V como único papa. Pero el conflicto, en realidad, no dejó de agravarse.

Había comenzado, en su nueva forma, con la disputa entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII. Este papa pretendía que los bienes de la Iglesia no fueran imponibles y que no pagaran contribuciones al rey; con ello querían salir al paso de los impuestos que había declarado Felipe sobre la clerecía francesa. Naturalmente, ningún monarca europeo podría haber subsistido sin tales impuestos, dada la enorme extensión de los bienes de la Iglesia en aquella época. La bula papal *Clericis laicos* de Bonifacio VIII (1296) declaraba ilegales los impuestos. Como quiera que la autoridad papal fuera desobedecida por los mismos clérigos, se desencadenó una polémica que iba más allá de la cuestión de las exacciones fiscales y que entraba dentro mismo de la naturaleza del poder de las dos instituciones supremas del mundo medieval.

Mientras que la vieja polémica de las Investiduras se había centrado en torno a la cuestión de quién tenía la facultad de nombrar la jerarquía eclesiástica, la de ahora entraba en el terreno económico. Forzosamente ambas partes contendientes habían de adoptar posiciones más extremas. En esta nueva fase de la lucha, además, es de notar que la iniciativa, que estaba antes en manos de la Iglesia, pasa ahora a las del poder temporal. La Iglesia comienza a ponerse a la defensiva, a justificarse, a intentar reivindicar los que cree son sus derechos.[14] Con el «exilio» de Aviñón su posición parcialmente precaria se pone en evidencia. Sin embargo, restaurado el Papado en Roma, su capacidad dialéctica no menguó, sino que todavía experimentó otra nueva época de esplendor. No en vano las mejores mentes de la época habían sido educadas en el seno de la Iglesia.

Una de las figuras importantes que abogaron por el poder papal fue Egidio Colonna o, más correctamente, Egidio Romano (muerto en 1316). Es éste uno de los llamados curialistas, es decir, partidarios del papa, que expusieron con extremismo la idea de que los sacerdotes poseían un poder pleno —*plenitudo potestatis*— en el orden de lo temporal. Éstos se oponían a los letrados y jueces reales, sobre los que comienzan a apoyarse los soberanos para justificar su dominio. Los abogados, apremiados por la polémica, recurren al derecho romano, que es redescubierto en Europa y que comienza a imbuir de nuevo la vida jurídica. La plenitud de ese redescubrimiento no se verá hasta el verdadero fin del Medioevo. Mientras tanto, las obras pro eclesiásticas son aún brillantes. La primera importante, aparte de las bulas mismas (tales como la *Clesicis laicos*, la *Unam sanctam*, o la *Venerabilem*), es el *De regimine principum* de Egidio Colonna, seguida por otra del mismo, más descollante todavía, sobre el poder de la Iglesia, *De ecclesiastica potestate*, en 1302. Es de suponer que la bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII fuera escrita a partir de este texto. Para Egidio el poder eclesiástico es, simplemente, superior en todo al temporal. No se trata ya sólo de aferrarse a la *Donación* de Constantino y a otros privilegios concedidos a la Iglesia, sino de una superioridad intrínseca que dimana de la naturaleza del cuerpo eclesiástico.[15] Como alumno que fue de santo Tomás en las aulas de París, Egidio Colonna hace hincapié en los fines de la institución eclesiástica, y concluye que esos fines, por ser más altos, deben determinar los más bajos, como son los temporales. Una división total es inaceptable, debe existir una supraordenación de la Iglesia al poder temporal. Por lo tanto, la *plenitudo potestatis*, es decir, la soberanía corresponde por entero a la Iglesia.

Contra Egidio, y por el lado real, rompe una lanza el dominico Juan de París, o Jean Quidort, que sacó a la luz entre 1302 y 1303, su libro *De potestate regia et papale*, en favor de Felipe el Hermoso. Su argumentación no es menos sólida que la de Egidio:

14. Cf. George Sabine, *A History of Political Theory* (1.ª ed., 1937), 3.ª ed., 1962, Nueva York, pp. 268-269.

15. Cf. A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*. Londres, 1906-1936, vol. V, pp. 70-72.

como quiera que la Iglesia tiene fines específicamente espirituales, debe abandonar toda ambición terrenal y confinarse a la salvación de los pecadores, y si es necesario, a la pobreza. Por otra parte, la dicotomía Iglesia-Papado no es aceptada por Juan de París, pues la sociedad humana, según él, puede organizarse de la manera que mejor convenga a los seres humanos. De ese modo se niega el Imperio mismo, al tiempo que se justifica el poder real de Francia, y se establecen las líneas de una ideología política nacionalista por primera vez en la historia europea. Sin embargo, Juan de París sigue creyendo en la unidad de todos los pueblos europeos bajo una misma creencia, en un orbe cristiano con una sola cabeza. Ese orden, a pesar de las abundantes herejías, no había sufrido aún ningún desafío serio. El pensamiento occidental, a despecho del proceso de secularización comenzado lentamente por los descubridores del derecho romano, seguiría aún por mucho tiempo siendo un pensamiento esencialmente cristiano.

§ 7. AL MARGEN DE LOS CONFLICTOS: LOS ARQUETIPOS SOCIALES DE RAMÓN LLULL Y DANTE ALIGHIERI. — Por encima de las disputas teológicas, políticas, jurídicas y fiscales que iban encendiendo los ánimos a medida que avanza la Baja Edad Media, o sea, a partir del siglo XII, se desarrolla la especulación de algunos hombres que presentan imágenes del mundo plenas de armonía, escritas con aparente desconocimiento de las tensiones existentes, verdaderos arquetipos de cómo deberían ser las relaciones entre los hombres según lo que podríamos llamar la ideología medieval abstracta. Ya santo Tomás había escrito sus obras, sobre todo su inacabado *De regimine principum* dando por sentado que el orden establecido jerárquico era inamovible y definitivo. Otros autores habían de seguirle en esta actitud, más característica de aquellos tiempos que de los que habían de venir. De entre ellos quiero sólo citar a dos, entre los más representativos. El primero será Ramón Llull, teorizador del mundo caballeresco y de los ideales de cruzada espiritual, y el segundo Dante Alighieri, quien, aunque tomara partido por el poder temporal en la discordia de su época, expuso una teoría idealista del poder político. Sea éste el criterio que justifique la inclusión de hombres tan diferentes —o quizá no tanto, pues ambos fueron poetas— dentro de la misma sección.

Ramón Llull —cuyo nombre castellanizado suele ser el de Raimundo Lulio— (1235-1315) nació en Ciudad de Mallorca, y en 1265 decidió abandonar su vida disoluta y entregarse a la predicación y a la conversión de los infieles. Dejemos de lado sus aportaciones a la lógica simbólica, sus poemas y su conversión del catalán en lengua filosófica. Como pensador social, Llull nos interesa por su presentación de la concepción feudal de la vida caballeresca. Ésta está expuesta en su *Libre de l'Orde de Cavalleria,* que fue traducido y leído en todo el occidente de Europa, y que, andando el tiempo, había de ser sustituido por libros sobre cortesanos que habían abandonado el campo de las comodidades

palaciegas.[16] Desea Llull «demostrar que los caballeros en honor y señorío exceden al pueblo, para ordenarlo y defenderlo», con lo cual quiere indicarnos que existe, en un mundo sin «caridad, lealtad, justicia y verdad», una carta de hombres mejores, que son los que se ajustan a la caballería andante, o mejor dicho, a la «orden» de la caballería. Porque para el sabio catalán la caballería es una manera vocacional de organizar la vida muy similar a la monacal, y que más tiene de renuncia y entrega al servicio de unos principios de nobleza que de vida regalada o muelle. No se trata tan sólo de enmendar entuertos, sino también de mantener «la santa fe católica»; si el caballero muere en ultramar en lucha contra el infiel, es preciso que ello sea para exaltar esa misma fe. Pero, creencias aparte, según se desprende de las páginas de esta breve obra, el caballero lo es por nobleza de ánimo, y no por nacimiento. A esto tiene el caballero que añadir un constante ejercicio de la virtud. Con ello, la Orden de Caballería se constituye en un cuerpo de hombres buenos, que son «un oficio muy honroso y necesario al régimen del mundo»; en compensación el caballero «debe ser honrado por las gentes». En resumen, que en esta obra juvenil, Ramón Llull imagina un mundo cuyas desgracias pueden ser paliadas por el esfuerzo de los mejores, constituidos en orden al servicio de la humanidad. Podemos así ver cómo ha ido evolucionando el papel del guerrero medieval. En pleno siglo XIII se ha llegado al momento en que es necesaria una justificación moral de sus actividades. La Iglesia, con motivo de las Cruzadas, intenta canalizar la hazaña bélica —uno de los valores supremos de la época— y ponerla al servicio constructivo de la moral. En realidad, Llull estaba más preocupado por una gran ofensiva espiritual, dirigida hacia los infieles. Como hombre del Mediterráneo el maestro Ramón Llull se percataba muy bien de que la Cristiandad no era el centro del orbe y que, más allá, se extendía una multitud inmensa que esperaba el mensaje salvador. En tal empeño dice la leyenda que perdió la vida.

Otro arquetipo del universo medieval nos lo da el *Tratado de la Monarquía* de Dante (1265-1321). Aunque es una obra en pro de las aspiraciones imperiales, sus supuestos son los de un orden jerárquico monárquico universal, bajo los auspicios de la fe cristiana occidental. La autoridad del monarca universal, o emperador, procede directamente de Dios, y no por concesión papal, de modo que el Imperio es una institución natural, que no puede aceptar autoridad superior como no sea la divina, mas sin intermediarios clericales. Esto lo explica el Dante a través de la creación del Imperio en Roma[17] como institución de derecho natural.

16. Para las obras de Llull véase *Obres de Ramon Llull,* Ciutat de Mallorca, 1905-1949, vol. I, para el *Libre de Cavalleria* (1905), y vol. IX para el *Blanquerna* (1914); hay una edición de este último en Barcelona, 1935, inacabada; la traducción al castellano de todas sus obras literarias ha sido hecha por Miquel Mitllori y Miquel Caldentey. Madrid, 1948: Ramón Llull, *Obras literarias.*

17. Dante, *De Monarchia,* Lib. II; trad. cast. de Ángel María Pascual, Madrid, 1947.

Aunque para el poeta florentino tales eventos no constituyan desafío alguno contra la fe, no hay demasiado lugar a dudas que su *De Monarchia* apela más al sentido común y al razonamiento que a dicha virtud teologal. Por ello se ha juzgado que este tratado político es un primer acto de rebelión contra la trascendencia escolástica.[18] De todas formas, Dante Alighieri entiende el orden social en términos armónicos, dejando que la Iglesia siga dictaminando acerca de las verdades últimas, mientras que éstas no afecten a la estructura del poder público imperial. Al igual que Llull, Dante, dignificador de su lengua y país nativo, representa asimismo un esfuerzo supremo de universalismo y equilibrio cultural y político, aunque sólo sea en el campo de las doctrinas. Llull deseaba esto al nivel de la fe y al del quehacer de la vida cotidiana, y Dante también en la fe, pero sobre todo en el modo de organizar esa vida a escala política. Era inevitable que, habiendo ambos vivido ya a principios del turbulento siglo XVI, el efecto de sus ideas sociales no fuera excesivamente profundo.

En lo que respecta a la construcción de una visión arquetípica del mundo, nadie puede compararse con Dante, si tomamos en consideración el conjunto de sus obras. Todas ellas están henchidas de lógica trabazón, y reconstruyen sus vivencias con un orden literalmente arquitectónico. La tierra es una parte lógica del universo, el individuo de la sociedad, la familia del estado, todo ello enlazado en una lúcida armonía poética que sólo ha sabido alcanzar este italiano, de entre todos los hombres de Europa. Por eso su comunidad política es como un retrato humano del universo físico y teológico. Todo se ordena en Dante según la idea de que el microcosmos refleja al macrocosmos, tal como había quedado establecido en la concepción tolomeica. Era un cosmos único en realidad, con la esférica tierra en el centro, circundada por los nueve cielos, rodeados de fuego, luz intelectual y amor, sede este último de la Divinidad, el *primum mobile* que se hallaba, sin embargo, en la más absoluta quietud. Sólo leyendo su *Comedia* es posible comprender su teoría política, que no es más que un aspecto de su considerable síntesis moral, jurídica y filosófica dentro de un esquema esencialmente artístico y estético del universo.[19]

§ 8. EL AVERROÍSMO POLÍTICO: MARSILIO DE PADUA. — Las doctrinas clásicas volvieron a entrar en Europa a través de España, donde, durante una época, floreció la cultura de una forma muy poco ordinaria, bajo la égida arábiga. Aquéllas no penetraron siempre en forma directa, sino traducidas del árabe, o bien por medio de las versiones de filósofos pertenecientes a aquella cultura. Entres estas últimas las ideas del filósofo cordobés Abén Roxd o Averroes (1126-1198) hallaron singular fortuna entre los europeos. La interpretación averroísta de Aristóteles era naturalista, despojada de elementos teológicos. No es de extrañar que los partidarios del poder temporal fueran quienes la utilizaran para reforzar sus posiciones dialécticas. La ocasión para que la disputa que vamos siguiendo tomara este nuevo giro se presentó cuando el papa Juan XXII, en Aviñón, intentó meter baza en la elección del Emperador. Su oponente fue Luis de Baviera, y la lucha, que había comenzado en 1323, no finalizó hasta la muerte del alemán, en 1347. Los representantes más importantes de la querella son dos hombres que se opusieron a las pretensiones papales: Marsilio de Padua y William de Occam.

Marsilio de Padua (aprox. 1275 - aprox. 1343), gibelino italiano, rector que fue de la Universidad de París, procedía de la de Padua, y acabó su gran libro, el *Defensor pacis*, en 1324. Marsilio atacó el imperialismo papal con todo el brío de un ciudadano italiano que sufría las cortapisas impuestas por el Papado sobre la vida política de la Península Itálica. Hay en toda su obra más de esto que de entusiasmo por el sistema imperial. No sólo quiso Marsilio limitar de forma contundente las facultades temporales de la Iglesia, sino que, por ello se esforzó en demostrar que debía sujetarse por completo al poder temporal. Con tal fin se apoyaba en el averroísmo latino, es decir, el que circulaba por los países cristianos. En esencia, el averroísmo latino no negaba la verdad de la doctrina cristiana, pero separaba agudamente religión y razón, fe y filosofía. Las conclusiones de la una poco o nada tenían que ver con las de la otra, contra lo que había afirmado santo Tomás. En consecuencia, Marsilio de Padua se proponía razonar sobre el poder político, dejando absolutamente de lado toda afirmación teológica. Naturalmente, el resultado fue fatal para las ambiciones eclesiásticas, por lo menos en el campo doctrinal.

Marsilio se apoya en Aristóteles. Divide su tratado en dos partes, la primera de ellas dedicada a explicar las teorías del Estagirita, y en la que hace énfasis en la idea de que una comunidad política es una comunidad autosuficiente, que no necesita de otros poderes para vivir ni para justificarse. Los sacerdotes representan sólo una función dentro de ese cuerpo político; entre los cristianos, la salvación de las almas y la enseñanza de la doctrina cristiana. A ello, pues, deben de limitarse.[20] Si la Iglesia cumple una de entre las muchas funciones del estado, éste será más complejo, más general y por lo tanto, superior. Su soberanía ya no procederá de Dios, sino del pueblo, y sus fines serán los del bienestar de los ciudadanos. Ni que decir tiene que todo esto anuncia ya el final de la visión medieval del mundo y el alborear de la renacentista, tal como se plasmaría en Niccolò Maquiavelo. Para hacer sus distinciones más claras, Marsilio, el laicista, separa la ley humana de la divina, e intenta confiar esta última al destino sobrenatural de los hombres. Esta teoría de la ley la presentó con gran rigor lógico, y no sin un cierto extremismo, en una obra aparecida después del *Defensor pacis*, el *Defensor minor*. Con ello

18. Giovanni Gentile, citado por Alessandro Passerin d'Entrèves, *Dante politico e altri saggi*. Milán, 1955, pp. 39-40.

19. Hans Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*. Viena y Leipzig, 1905, pp. 38-40.

20. Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I, *passim;* esp. cap. VI.

se escinde el edificio jurídico tomista, y se abren nuevas maneras de entender la ley y las sanciones porque, claro está, según la teoría marsiliana, los castigos divinos debían de entenderse exclusivamente relegados a la vida de las ánimas después de la muerte. El impacto de estas ideas, en una época en que la Inquisición daba tormento y aplicaba penas corporales por delitos de herejía, no podía ser pequeño, aunque tardaría en notarse: sientan la base de una justificación totalmente secular del poder político.

§ 9. WILLIAM DE OCCAM. — El franciscano Guillermo de Occam (William of Ockham) (1270-1347) procedía de Surrey y se había educado en Oxford. Como quiera que Juan XXII se pronunciara en contra de la tesis de la pobreza necesaria de la Iglesia —sostenida por los teóricos de los frailes menores— y Occam tuviera ideas opuestas a las suyas, éste fue llamado por el papa a su corte de Aviñón. En aquella sede prosiguió William de Occam sus disputas, con el resultado de que tuvo que huir en 1323, en compañía de otros dos compañeros, hacia la Corte bávara. Desde allí se convirtió en la cabeza principal del movimiento intelectual de los llamados «espirituales», excomulgados por Juan XXII por defender la posición de la pobreza sacerdotal, y que se apoyaban en la de Jesucristo y sus discípulos. Por lo tanto, si por un lado Occam puede figurar junto a Marsilio de Padua en lo que se refiere a la actitud frente al Papado, por el otro se trata de un hombre muy diferente, preocupado mucho más por la naturaleza interna de la Iglesia y de la teología que por las facultades del poder temporal. Occam es, ante todo, un teólogo. Sin embargo, tanto él como Marsilio atacaban la misma cosa, es decir, el concepto de la *plenitudo potestatis* del papa, aunque por dos flancos diferentes. La posoción de William de Occam se hace patente en su obra más conocida, *De imperatorum et pontificium potestate*, inacabada, que apareció de 1334 a 1339.

Las ideas de Occam son de consecuencia en el terreno de la filosofía social porque, con motivo de sus esfuerzos por separar las zonas de competencia entre Iglesia e Imperio, el pensador inglés penetró en el problema de la libertad de conciencia. Ya Duns Escoto, contemporáneo de santo Tomás, se había mostrado reacio a aceptar la síntesis tomista entre razón y fe, y había intentado deslindar su alcance respectivo. Occam y los occamistas se esforzaron por proseguir este deslinde sin incurrir en la doctrina de la dualidad de la verdad, con lo que consiguieron mantenerse dentro de una ortodoxia un tanto precaria.[21] Quizá por esta razón, y para afianzarse bien en ciertas corrientes de su tiempo, la filosofía de William de Occam pretendía ser conservadora. Su actitud consistía en acusar al papa como hereje, y proclamarse a sí mismo como ortodoxo. Como hemos visto ya, y como veremos sobre todo en el estudio de la reforma protestante, así como en el desarrollo del socialismo y de otros movimientos intelectuales, una de

21. G. Sabine, *op. cit.*, pp. 305-306.

las constantes del dogmatismo y del sectarismo de todo orden consiste en la mutua acusación de heterodoxia o herejía. Aunque William de Occam es uno de los ejemplos de este fenómeno, conviene subrayar que sus escritos eran mucho menos tendenciosos y virulentos que los de Marsilio de Padua. En el fondo, Occam deseaba restablecer un orden de cosas tal cual él creía que había existido antes, con un Imperio fuerte y unido, y una Iglesia dedicada a la defensa de la fe y a sus menesteres espirituales.[22]

William de Occam representa también el origen de la «teoría conciliar», que había de encontrar un gran eco en los años venideros. Desengañado por la actuación papal, Occam puso toda su fe en el cuerpo popular de la Cristiandad. A causa de ello llegó a la conclusión de que debería convocarse un gran Concilio general de los cristianos, que los representara con justicia, incluyendo a los laicos junto a los clérigos, y aun a las mujeres. Soñaba William con una Iglesia altamente democrática, que preludia la reforma de los protestantes, y no sospechaba las dificultades que podría encontrar la ortodoxia religiosa si dependiera de su determinación popular. Su fe en la evidencia de la Sagrada Escritura abonaba su creencia en la viabilidad de su proyecto, amén de los ejemplos prácticos que le ofrecían los parlamentos políticos que ya iban reuniéndose en toda Europa y hasta la propia organización conciliar de las órdenes mendicantes de la época.

22. S. Montero Díaz, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockam.* Madrid, 1949, *passim.*

LIBRO TERCERO

EL PENSAMIENTO SOCIAL DURANTE EL RENACIMIENTO, LA REFORMA Y LA ILUSTRACIÓN

Capítulo I

EL RENACIMIENTO

§ 1. La aparición de la burguesía. — Los últimos siglos de la Edad Media presencian el aumento y prosperidad de las ciudades. Enmarcadas por una sociedad eminentemente rural, cercadas de sus murallas, van creciendo las grandes villas europeas, en torno a sus mercados. Dos son los grupos que impulsan su crecimiento: por un lado, los industriales, los que elaboran los bienes muebles, organizados en gremios; por otro, los mercaderes, que los compran y los exportan, y que traen otros a las ciudades. Estos últimos forman la capa más alta, y también la más culta, así como la más calculadora y racional, pues no en vano es el dinero su herramienta. En su conjunto, las ciudades ordenan su vida política según gobiernos municipales que se hallan cada vez más al margen de la complicada red feudal de vasallajes y homenajes. Esta red constituye una cortapisa para la necesaria libertad de acción del comerciante, quien paulatinamente se va desentendiendo de la minuciosa regulación ritualizada de la vida que exigía la mentalidad feudal y eclesiástica. Además, para que la industria medrara era necesario que desaparecieran algunas arraigadas nociones acerca del valor de las cosas, tales como la expresada por el adagio *res mobilis, res vilis.* Desde el primer momento, pues, el mundo de las ciudades de la Baja Edad Media se presenta como un universo que, andando el tiempo, ha de contradecir una a una las instituciones feudales que predominan sobre la sociedad total.[1] Penosamente, al principio, pero con pujanza al final, las ciudades van creando su sistema de derechos que les garantiza la libertad que necesitan para su vida. Surge una nueva legalidad, la legalidad mercantil burguesa, reflejada en monumentos tales como el barcelonés *Libre de Consolat de Mar* y nuevos sistemas de derecho público, que rigen los concejos municipales, y a los que en principio acceden todos los ciudadanos, y no un grupo de privilegiados. Frente al *status* de la nobleza, *status* heredado, aparece el de los habitantes de las villas, *status* en gran parte adquirido por la habilidad en el taller, en el mer-

1. Henri Pirenne, *Histoire économique et sociale du Moyen Age.* París, 1933; trad. castellana de Salvador Echavarría, *Historia económica y social de la Edad Media.* Méjico, 1963, pp. 43-45.

cado, en las rutas del comercio, o en los concejos del ayuntamiento. Todo esto constituye un fenómeno que es, en su origen, plenamente medieval, ahogado tan sólo por la preponderancia numérica del campo sobre las ciudades. Aunque esta preponderancia ha seguido existiendo hasta muy recientemente, el crecimiento de las ciudades en riqueza y poderío a partir del siglo XIII hizo sentir ya su peso sobre la sociedad toda, e impuso cambios de mucha monta en la estructura general de la sociedad y en las ideas predominantes. La clase social que protagonizó tales cambios fue la burguesía, y a la época resultante se la ha llamado Renacimiento.

El burgués poseía una experiencia de la vida muy diferente del resto de los mortales de la época. En primer lugar tenía que habérselas con números y cuentas, tenía que medirlo todo constantemente: mercancías, salarios, deudas, intereses. Todas estas tareas crean hábitos que están reñidos con un entendimiento mágico del mundo. «Los libros de contabilidad bien llevados, los balances de fin de año, contribuyeron por lo menos a destruir el viejo mundo del milagro.»[2] El burgués ve las cosas de modo diferente, reconoce y ama las riquezas, sin ver en ellas mal moral alguno, y quiere alcanzarlas mediante el trabajo, no mediante la rapiña del pirata, por mucho que abunden los ejemplos de piratas aburguesados, o de burgueses enriquecidos tenebrosamente, a la sombra de las Cruzadas, o por medio del abordaje en alta mar. Lo importante es la aparición de esta nueva ética que no es enemiga ni de la usura ni del beneficio dinerario. Al contrario, este último es la medida humana del éxito —y más tarde, para algunos protestantes, como veremos, la medida divina—. La sociedad, por lo tanto, se va ajustando cada vez menos al orden jerárquico impuesto por el feudalismo, y asemejándose poco a poco a un haz de posibilidades para el éxito económico, para el triunfo brillante en la vida.[3] Y esta noción se extenderá a muchas actividades de la vida, al artista, al marino, al aventurero mismo, al *condottiere* capaz de hacer la guerra al servicio del mejor postor. Todo se va convirtiendo en arte, maña, habilidad. Y en una sociedad como la ciudadana, con un grado de movilidad social mucho mayor que la rural, el individuo va cobrando un valor cada vez más alto, porque por su propia fuerza puede elevarse a donde su habilidad y su fortuna le lleven. La ideología individualista incipiente corresponde a esta nueva situación.[4]

Esta transformación va operándose en toda Europa. Desde las ciudades costeras de Alemania, constituidas en la liga de la Hansa, pasando por Londres, París y las villas flamencas, hasta el sistema

2. Enrique G. Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social* Madrid, 1957, p. 123.
3. Cf. Arboleya, *ibid.*, p. 125. Para un estudio clásico del surgimiento de la burguesía y su desarrollo, W. Sombart *Der Bourgeois*, 1913, trad. castellana *El burgués*, Madrid, 1972, versión de María Pilar Lorenzo.
4. Sobre este tema, véase la obra clásica de J. Burckhardt, *La civilización del Renacimiento en Italia*, II parte (1.ª ed. suiza, 1860).

comercial creado por la ciudad de Barcelona sobre las costas mediterráneas, al socaire de la importante confederación creada por la Corona de Aragón, lejano precedente de la Commonwealth británica. Pero por encima de todos estos fenómenos cuenta la situación de Italia. En ningún lugar apareció la primera burguesía en estado tan puro como en aquel país. La misma disgregación política de la península, presa fácil de tirios y troyanos, favoreció la autonomía de sus ciudades, Venecia, Florencia, Génova; en ellas está el origen del Renacimiento de Europa, y ellas son las cunas auténticas de la secularización de la mentalidad occidental, las fuentes iniciales del progreso científico y técnico.

Todo ello, no obstante, ocurre de forma compleja, desigual, muy lenta a veces. Las capas sociales se van transformando de estamentos en modernas clases sociales, pero no sin crisis, confrontaciones y verdaderas guerras civiles, como lo son los diversos levantamientos al fin de esta época, en pleno siglo XVII y en varias partes de Europa. La nueva mentalidad social individualista no es al principio la del mercader burgués, sino en muchos casos la del culto a la *virtù* y la originalidad, ya en su forma guerrera de *condottiere*, mercenario a veces, ya en su forma artística que afirma la naturaleza única y capacidad de innovación del pintor o del poeta, amén de su derecho a ser honrado y respetado por notables y príncipes. En cuanto al saber técnico, se abre paso más penosamente de lo que parece: la entrada de la pólvora, de la brújula y de ciertas mejoras en arquitectura naval tendrán efectos inmediatos y de enorme alcance, pero no son seguidos inmediatamente por una corriente ininterrumpida de invenciones. (La verdadera institucionalización sistemática de la invención técnica ha de esperar aún algunos siglos.) Finalmente, la expansión del humanismo como cultivo de la filosofía natural, que se apoya al principio en el estudio del saber clásico —Platón, Aristóteles, Cicerón— con independencia de criterios teológicos de autoridad, pronto es casi ahogado por la dura reacción antisecular de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica.

En todo caso, el proceso estaba lanzado. De hecho ya lo estaba cuando Constantinopla cae en manos turcas en 1453, o en 1492, cuando naos castellanas arriban a las Indias Occidentales y desaparece el último estado musulmán de España. Estos espectaculares eventos son tan sólo hitos externos de una mudanza harto más profunda en el tenor y sentido de la vida de los pueblos europeos, perceptible ya en tiempos anteriores a ellos.

§ 2. EXIMENIS: EL CONCEPTO DE «COSA PÚBLICA». — Francesc Eximenis, el filósofo social más eminente de Cataluña (1340-1409), fue, como Llull, monje de la Orden de Frailes Menores, y alcanzó altos cargos políticos y eclesiásticos en la corte de Benedicto XIII. Vamos a tomarlo aquí como ejemplo de teorizador del nuevo espíritu urbano y burgués apuntado en la sección precedente. La parte de su considerable obra que nos interesa es su *Llibre dotzè*, o duodécimo libro de su *Crestià*, que quedó inacabado. Ese libro fue

llamado por su autor *Llibre de regiment de princeps e de comunitats*, o sea, del gobierno de los príncipes y de las comunidades. Sus aspectos más interesantes se encuentran quizás en su manera de enfocar los rasgos y elementos de las comunidades humanas, más que en su entendimiento del poder soberano, aunque en lo que a éste se refiere hay que recalcar su idea casi democrática del poder. Para él es una entrega que hace el pueblo al monarca.[5]

Probablemente nacido en Gerona, llegó a maestro en Teología por la Universidad de Tolosa, y fue apoyado por Pedro IV el Ceremonioso en sus estudios y escritos, así como por sus sucesores. Se instaló en Valencia, donde escribió, para los jurados que habían de ir a las Cortes de Monzón de 1382, un *Regiment de la Cosa Pública*, que no es otro que el libro XII que examinamos, pues lo integró en su *Crestià*. Benedicto XIII le hizo Patriarca de Jerusalen y cardenal, con lo cual Eximenis entró de lleno en el bando cismático.[6]

Para Eximenis la unidad política fundamental es la ciudad. Su propia experiencia vital junto a la organización política peculiar de la Corona de Aragón le condujeron a esa conclusión, que con él era presentada de nuevo en Occidente después de un larguísimo silencio secular. Hasta tal punto es así que sus símiles teológicos están preñados de imágenes urbanas, y la idea de construir, la idea arquitectónica, permea todas las líneas de su obra. Para él, como para Aristóteles, la plena dignidad humana sólo se puede alcanzar en el medio ambiente de la ciudad, mientras que el rural embrutece y hace ignorante.[7] Eximenis es la expresión de la fuerte burguesía catalana de Barcelona, o Valencia, que hicieron triunfar el civismo, la civilidad, y cuantas otras virtudes encuentran su raíz semántica o mental en la comunidad urbana, bajo el reino de Martín el Humano, y que son ya unos modos de entender el mundo plenamente renacentista. La ciudad es, para Eximenis, un mundo equilibrado y libre, en la cual cada uno va a sus asuntos y faenas con paz y donde todo se resuelve por medio de la palabra; frente a este mundo se alza el del campo, con el predominio de los más fuertes, con la inseguridad de sus caminos y la ignorancia de sus hombres toscos. La asociación humana perfecta es, para Francesc Eximenis, la ciudad, con lo cual parece ignorar los reinos en su sentido territorial, y acercarse patentemente a la idea clásica de polis, sobre todo cuando la define como autosuficiente, *sibi sufficientem*.[8] He aquí de nuevo, sin artificiosidad, la vieja idea autárquica de la ciudad antigua.

5. El *Crestià* se comenzó a escribir a partir de 1385, y la mejor edición clásica es la de Lambert Palmart, de Valencia, en 1484; cf. la reimpresión de M. Sanchís Guarner, *Regiment de la Cosa Pública*, Valencia, 1972, y su introducción crítica.
6. Datos biográficos: Ángel López-Amo, *El pensamiento político de Eximeniç, etc.* Madrid, 1946, pp. 34 a 46.
7. Eximenis. *op. cit.*, I, 1.ª, *passim.*
8. A. López-Amo, *op. cit.*, p. 53, lo cita.

Sin embargo, por encima de las ciudades, Eximenis ve una organización política que debe concebirse en forma autónoma, tal como habían perfilado Marsilio y Occam. A esto llama él la «cosa pública», y es lo que Maquiavelo bautizaría con el nombre de estado. El concepto de Eximenis es un balbuceo si se compara con el del pensador florentino, pero precisamente por eso nos muestra cómo, en los albores del Renacimiento, en la búsqueda de un conocimiento de lo político emancipado de la teología, los diversos autores iban hallando las nociones que habían de independizar su especulación de la dogmática hasta entonces prevalente. Claro está que para Eximenis todavía el derecho está basado en las normas cristianas de convivencia, porque la secularización no ha alcanzado en él la cota que había de alcanzar en otros autores, sólo unas décadas más tarde.[9] Pero como avance, es serio: Eximenis deja bien claro que los asuntos de la sociedad son de todos, sea cual sea el estamento a que se pertenezca y que, por ende, el monopolio del poder por un grupo no es justo ni conveniente. Una comunidad civilizada es una comunidad gobernada por todos, y su orden depende no de la autoridad de un hombre o casta, sino de la fidelidad mutua de todos los ciudadanos entre sí, y el príncipe para con ellos; sólo así podrá organizarse la ciudad-estado soñada por Eximenis de tal modo que pueda obedecer a *lleis profitoses*, leyes de provecho para todos los habitantes del incipiente mundo burgués que retrata este hombre de transición.

§ 3. LOS ALBORES DEL NACIONALISMO. — La crisis del orden universal teocrático y feudal de la Edad Media dejó a los distintos núcleos políticos en un estado de desamparo ideológico. El nacionalismo vino a resolver este problema, con su descubrimiento de que el centro de la comunidad política no se hallaba fuera o por encima de la misma, en manos del lejano emperador o de un Papado minado por el cisma, sino en el reino propio. La cosa comenzó a encontrar su expresión ya en el tratado *De recuperatione Terrae Sanctae* (1305-1307) del francés Pierre du Bois (?-aprox. 1321), abogado normando. Este libro, paradójicamente, suele considerarse como el primer tratado sobre la unidad federal de Europa, lo cual es parcialmente cierto, pues sugiere una alianza permanente de príncipes cristianos, con el fin de que, todos unidos, pueda recuperarse Palestina. Sin embargo, Du Bois desea que Francia sea el centro de tal alianza y que lleve la voz cantante en las decisiones a tomar; con ello, implícitamente retira su confianza a los dos grandes poderes reconocidos y proclama a un príncipe como poder soberano e independiente. La obra de Du Bois, en vez de fomentar la idea federal, no hace sino reforzar las corrientes nacionalistas que van tomando cada vez más fuerza. Éstas culminarán con la política de un Fernando de Aragón, o de un Enrique VIII de Inglaterra, mucho tiempo más tarde, es decir, con

9. Eximenis, *op. cit.*, I, 3.ª, *passim.*

el absolutismo, al que va inextricablemente unido el nacionalismo en su forma anterior a la Revolución Francesa.

Al principio, el nacionalismo va unido a la figura del príncipe absoluto, retador tanto del Imperio como del Papado y no, como pudiera parecer, a la idea de patria, que despierta asociaciones de ideas y sentimientos muy diferentes. La palabra latina *patria* aparece traducida por vez primera a la lengua romance en 1559, cuando Ronsard la toma del *Sueño de Escipión*.[10] Pero la idea de patria, y la del patriotismo, desligados ambos de la identificación con el soberano, aparece en los Países Bajos, a raíz de la estúpida y brutal represión política desencadenada allí por el duque de Alba (1547-1563) y en Cataluña, durante la guerra *dels Segadors*, por el Conde Duque de Olivares (1640-1652). Esto no obstante, el patriotismo nacionalista no cobra su verdadero significado hasta el período romántico; en el Renacimiento no llega a constituir una ideología coherente por mucho que sea un elemento considerable en la lucha de los holandeses y catalanes por su libertad y en la de los luteranos por la suya, además de inspirar, mucho antes, al mismo Maquiavelo.

§ 4. El Humanismo: Erasmo y Vives. — Los grandes cambios que sufrió la sociedad en la época renacentista dieron pábulo al movimiento humanista. En principio, éste consistía en un verdadero culto de las obras de los clásicos griegos y latinos, que eran leídos de nuevo, sin utilizar los puntos de vista teológicos medievales. Ello no significa que los humanistas, en la mayoría de los casos, se opusieran al Cristianismo, sino que pretendían renovar o revisar la concepción del hombre con la ayuda del acervo clásico. Es más, hay todo un Humanismo cristiano, como el representado, entre otros, por Erasmo de Rotterdam y por santo Tomás Moro.

No es casual que este movimiento tuviera por raíz la palabra «humano». El intelectual renacentista se percataba de que parte del carácter de sus afanes provenía del nuevo interés por el hombre como centro microcósmico de todo un universo. El renacentista pone sus ojos sobre la vida, a la que ama intensamente, y sobre las cosas terrenas. Este nuevo interés por las cosas del mundo impulsará pronto el progreso de las ciencias, aunque al principio se trate ante todo de un movimiento esencialmente literario. Petrarca es uno de sus iniciadores, con su admiración por todo lo clásico, y su apoyo a Cola de Rienzi, que intentó restaurar la República antigua en Roma, y lo mismo puede decirse de Boccaccio, cuyo *Decamerón* predice, en pleno siglo XIV, toda una nueva actitud vital, desentendida de las amenazas teológicas de las penas eternas del infierno.[11]

Los humanistas descubrieron nuevas formas de rigor intelectual con el consiguiente desarrollo del espíritu crítico de los textos que estudiaban, aparte del respeto por la libertad de opiniones. Todo esto fue naciendo bajo la protección de algunos señores italianos, sobre todo de Lorenzo el Magnífico de Médicis, en Florencia, patrocinador de la biblioteca y de la Academia Platónica. Fue Florencia precisamente donde se redescubrió el estudio de la lengua griega. Constantinopla sufría cada vez más los ataques turcos y sus sabios buscaban refugio en aquella ciudad, donde eran recibidos de la forma más triunfal. Platón, gracias a los grandes humanistas Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico de la Mirandola (1463-1494), entró directamente en el conocimiento de los hombres educados de la época. Éstos no eran sólo los que acabo de llamar intelectuales, sino ese tipo de hombre completo, renacentista, que pretende hallar la fórmula del equilibrio entre el pensamiento y la acción, la razón y la vida. Baltasar de Castiglione (1478-1529) había intentado dar una expresión doctrinal a ese nuevo ser en su obra *Il cortegiano*, en la que exigía del caballero que fuera a la vez un estudioso y un atleta, así como un hombre recto y valiente. Esta célebre obra, aparecida en 1528, representa los albores de una nueva actitud de sociabilidad, en la que predomina la necesidad por los buenos modales, la higiene y la sencillez en las relaciones sociales, virtudes apenas cultivadas antes del Renacimiento. Mas quizás el ejemplo más excelente de hombre renacentista lo tengamos en Leonardo de Vinci (1452-1519), cuya vida, desde su humilde origen, pasando por los triunfos de su juventud, hasta las angustias de su vejez, nos muestra también las dudas que asaltaban a aquellos hombres aparentemente tan jubilosos, llenos de brío y seguros de sí mismos. Fijémonos en dos de los más grandes humanistas del Renacimiento, que no eran, por cierto, italianos.

El primero es Desiderio Erasmo de Rotterdam, el máximo representante del Renacimiento nórdico (aprox. 1469-1536). Este gran holandés era hijo ilegítimo —desventaja grave en aquellos tiempos—, pero consiguió estudiar en la Universidad de París. Profesó en la de Cambridge, estuvo en Italia, y vagabundeó por Europa, hasta establecerse por fin en Basilea, donde pasó tres lustros y expiró. Erasmo fue hombre famosísimo, a lo que contribuyó la reciente invención de la imprenta por Johannes Guttenberg, a mediados del siglo XV, la cual tuvo resultados incalculables para la historia occidental. En primer lugar, el escritor podía hacer sentir su voz en un círculo amplísimo de lectores. Los libros comenzaban a dejar de ser un bien caro y difícil. Las ideas sociales que en ellos expresaba Erasmo no son tan importantes como las de otros contemporáneos. Empero el impacto intelectual que causaron sus meditaciones críticas, y su actitud moral contra la brutalidad y la guerra, apoyada en una visión más evangélica del Cristianismo, echó raíces para siempre en la conciencia europea. Mas no fue esto sólo, sino su ataque decisivo contra los escolásticos, a los que acusó de marchitos, dogmáticos y formalistas. Y todo ello no en nombre de un raciona-

10. Marcel Prélot, *Cours d'histoire des idées politiques*. París, 1957-1958, p. 20.
11. Para la filosofía renacentista del hombre, cf. A. Heller, *El hombre del renacimiento*, Barcelona, 1980, trad. de la versión alemana por J. F. Ivars.

lismo a ultranza, sino para poder llegar a la reforma moral que él deseaba, mediante la cual se pudieran crear hombres tan piadosos como sabios. Erasmo propuso una interiorización de la fe que posee muchos elementos dignos del Protestantismo, pero no rompió nunca con la Iglesia Católica, aunque se sintió torturado por las disensiones religiosas que ensangrentaban a la Europa de su época.[12]

El más famoso de sus libros, o por lo menos el único que ha resistido invariable el paso de los años, ha sido su *Elogio de la Locura,* una brillante y mordaz sátira social y una obra paradójica, en este defensor de la razón. El *Encomium Moriae* es la primera obra moderna sobre el irracionalismo y la primera reconsideración del problema del irracionalismo hecha por un racionalista. Erasmo comienza a preguntarse si el pecado adánico no tuvo su origen en el raciocinio, y si Tertuliano, con su *credo quia absurdum,* no estaba más cerca de la verdad.[13] Esto no nos debe hacer pensar en un irracionalismo auténtico, sino en una serie de preguntas que se hace a sí mismo el humanista renacentista al final de su periplo vital, frente a la gran sacudida de la Reforma y —al igual que Leonardo de Vinci, cuando escribía «Decidme si he conseguido algo... decidme si he conseguido algo...»— ante el panorama de sus muchos trabajos y anhelos incumplidos. El hombre del Renacimiento experimentó con suma dureza los límites de la ambición humana porque esperaba quizás demasiado de sí mismo.

Uno de los humanistas que más dotado estaba de lo que se suele hoy llamar conciencia social, es decir, consciente de los desajustes entre los diversos poderes, las injusticias entre las clases, y la desigualdad de oportunidades entre los individuos, fue Juan Luis Vives (1492-1540), hombre al parecer de origen judío, hijo de Valencia, y que pasó la mayor parte de su vida en las universidades nórdicas de Inglaterra y los Países Bajos, así como en París. Su saber fue enciclopédico, y lo expuso ordenadamente, con un cierto eclecticismo no ajeno al de todos los demás renacentistas españoles. Vives es uno de los fundadores de la pedagogía moderna. En *De tradendis disciplinis,* Vives expone sus ideas acerca de la situación, salubridad y hasta seguridad de los edificios escolares; a esto se añade su preocupación por la habilidad de los maestros en la enseñanza, más que por su propio saber, habida cuenta de que lo importante en el proceso educativo es la transmisión adecuada de los conocimientos. Vives llega a planear reuniones periódicas del profesorado para discutir los avances de los alumnos, y otras medidas que, andando el tiempo, deberían convertirse en métodos establecidos para toda pedagogía eficaz. La preocupación pedagógica de Juan

12. J. Huizinga, *Erasmus van Rotterdam,* 1924; he usado la trad. inglesa de F. Hopman, Londres, 1952, *passim.*
13. Ezequiel González Más, *El «Quijote» invitación a la locura.* Guayaquil, 1960, pp. 17-25.

Luis Vives no cesó aquí, pues todavía escribió dos libros orientados hacia la familia, pero en términos eminentemente educativos, la *Institutio feminae christianae* y *De officio mariti,* libros que no estaban fuera del espíritu del que inspiró el de su amigo Erasmo, *Christiani matrimonii institutio,* sobre igual tema. El proceso de secularización del pensamiento europeo debería estar ya muy avanzado cuando Vives define el matrimonio no como sacramento, sino como legítima unión de un solo hombre con una sola mujer para la convivencia y mutua participación de los bienes y de los males.[14]

De subventione pauperum, es decir, sobre el socorro de los pobres, es el texto que, junto a los pedagógicos, responde a la conciencia social de que hablamos. La primera parte de este libro está dedicada a presentar la cuestión de la pobreza en términos que, dejando de lado el nuevo estilo sobrio y claro, no difieren excesivamente de las posiciones medievales. El pecado original explica la existencia de la miseria una vez más. Pero, en la segunda parte, Vives arremete la cuestión del socorro de los pobres con argumentos interesantes. En primer lugar, parte de una definición no dineraria de la limosna, como acción en favor del menesteroso, no como dádiva de unas monedas. Por otra parte considera que la beneficencia es incompatible con el lujo de quienes invierten su fortuna en obras tan pías como suntuosas y vanas: capillas, complicados sepulcros, etc. Su moral es la de la acción eficaz hacia el pobre, al que hay que dar trabajo y no limosna (en el sentido corriente de esta palabra), con lo cual se acabará también con los holgazanes y los vagabundos, quienes constituían una masa importante en la Europa de su tiempo. Una nueva moral del trabajo no ajena ni a la burguesía ni a las nuevas concepciones religiosas va ya tomando cuerpo en la mente de Vives. Señalemos, en fin, cuán radicalmente afirma el humanista valenciano la ilicitud de la mera acumulación de riquezas y que no sean repartidas éstas entre los pobres. Para él, la riqueza acumulada más allá de las necesidades del individuo es, simplemente, producto de robo: «todo aquel que no reparte a los pobres lo que sobra de los usos necesarios de la naturaleza es un ladrón.[15] Esta noción tendrá un importante futuro en el seno del socialismo, tres siglos y medio después.

§ 5. El mercantilismo. — Si el humanismo responde a las nuevas actitudes intelectuales de la burguesía renacentista, opuestas a las bien establecidas de la escolástica, ¿cuál era la mentalidad de esa naciente clase burguesa... en el terreno económico? La respuesta fácil consistirá en decir que las doctrinas mercantilistas son la expresión de la ideología económica de las nuevas clases ascendentes. Pero ello es equivocado. La verdadera ideología de la

14. Citado por A. Bonilla y San Martín, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento,* Madrid, 1929, vol. II, p. 259.
15. Juan Luis Vives, citado por A. Bonilla y San Martín, *op. cit.,* p. 270.

burguesía, tanto en el Renacimiento como unos siglos más tarde, durante la Revolución Industrial, es el liberalismo, que hemos de presentar en su momento. Sin embargo, la doctrina predominante a partir de fines del Renacimiento hasta casi el siglo XIX es la mercantilista, que es una especie de compromiso de las ideas comerciales de la época en conjunción con la del absolutismo principesco. Aclaremos este concepto.

Primero recordemos la profundísima tansformación de la imagen geográfica del mundo operada gracias a las proezas, verdaderamente renacentistas en naturaleza y estilo, de los marinos vascos, castellanos y portugueses, así como de sus resultados económicos inmediatos; la llegada, a través de Portugal, de productos exóticos, la traída a Europa de metales preciosos de los territorios americanos del Imperio español, la creación del sistema marítimo holandés, etc. Junto a esto hay que recordar que la industria, si bien sufre un incremento, no deja de estar aún en manos gremiales y encuadrada en talleres relativamente reducidos. La capa más rica de la burguesía la constituyen los mercaderes y los banqueros, o sea, los hombres entroncados con el comercio, y no los industriales. Otra razón más para que la doctrina predominante sea, más que otra cosa, mercantil, aunque más que de una sola doctrina se trata de un conglomerado de ideas que varían según el momento y en especial según los países. Aunque las diferentes obras que hoy calificamos de mercantilistas pretendieran hacer un análisis racional de la situación económica, tampoco se percibe un verdadero esfuerzo en constituir una ciencia de la vida económica. Eso vendrá más tarde. De momento, el mercantilismo no pretende demasiada autonomía, sino que se presenta a sí mismo como ayuda a la política fiscal del estado absolutista, de quien jamás se separa. Frente a la fragmentación de las economías feudales, el escritor mercantilista desea influir sobre la economía de la nación, a través de las decisiones del príncipe. La mayoría de los escritos mercantilistas, pues, van dirigidos al monarca.

Lo primero que sorprende al lector de estos textos es su obsesión con la moneda; parece como si los mercantilistas hubieran olvidado que el trabajo, como había ya señalado en el siglo XVI Nicolás de Oresme, es la verdadera fuente de la riqueza. Los mercantilistas no desconocían este hecho, pero lo ignoraban en la práctica en muchos casos. Su preocupación estaba en las arcas del estado, que debían estar repletas para financiar guerras, armadas, embajadores y cortes reales. La idea de mejorar la vida de la población no había calado hondo, por mucho que anime ya los escritos de un Juan Luis Vives. El peso de la concepción del mundo como valle de lágrimas es aún muy patente. Así, los países que tienen minas de metales preciosos en su territorio o en el de su imperio tienen mercantilistas que se preocupan por su retención en poder del estado y su prudente gasto, mientras que los que no tienen minas, se preocupan por consolidar una verdadera teoría acerca de cómo puede obtenerse la

moneda. Dentro de esta última línea está Antonio Serra,[16] que escribió un tratado en este sentido, en 1613, dedicado al virrey de España en Nápoles, aunque sin otra intención que la de crear un erario potente en su patria, y no en la metrópoli hispana. Serra puso un gran énfasis en la cuestión de la balanza comercial, único modo de mantener saludablemente un tesoro sano, pero destacó que las bases de la riqueza dependían de la laboriosidad de la población, su mentalidad, y su espíritu de empresa. El napolitano acusa el contraste entre su ciudad y las ricas repúblicas del norte de su país. La política monetaria que expone es valiente, pues propugna la exportación de metales preciosos si ello es necesario, para poder pagar mercaderías, y reexportar éstas a otros lugares.

El mercantilismo al que se oponía Serra, el basado en un proteccionismo total a la moneda, es el de España. En nuestro país se siguió una política ilusoria para atajar el alza de los precios, triplicados en el siglo XVI con respecto a los del XV, por temor de que el oro fuera saliendo en pago de mercancías extranjeras. Llegóse a la falsificación de monedas para que no salieran, con lo que aumentó la inflación. Tomemos a Juan de Mariana (1537-1623), jesuita, como ejemplo del mercantilismo español. Su *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón* (Colonia, 1691) iba precisamente en contra de la falsificación de la ley de la moneda por parte del monarca. Tal valerosa actitud costó a Mariana la prisión. Mariana mostró cuán tosca era la maniobra fiduciaria de rebajar la ley de la moneda, pues ello sólo podía redundar en una subida general de precios y en desprestigio económico de la corona misma. Por otra parte los consejos que Mariana da a la corte no dejan de tener un carácter moral; hay que reducir gastos, eliminar lo suntuario, e imponer mayor sobriedad en la vida gubernamental.[17] Mariana había sido precedido por Francisco de Vitoria (1483? - 1546), cuya fundación del derecho internacional examinaremos más adelante, y Domingo de Soto (1494-1560), catedráticos los dos de la universidad salmantina. Ambos habían puesto en circulación ideas importantes respecto a las reglas de la oferta y la demanda, sobre las consecuencias de la cantidad de moneda en circulación, los efectos de la competencia sobre los precios y su fluctuación y otros temas que obviamente trascienden los límites de la problemática mercantilista de la época y hacen del pensamiento económico español de aquel tiempo algo singularmente avanzado. Sobre todo, Vitoria, Soto, Mariana y sus muchos discípulos en toda Europa comenzaron a producir una teoría general sobre la intervención estatal en la economía y sobre la función central del estado como gerente y ordenador de la misma, cuya relevancia para la situación de hoy no es menester subrayar. Esta tendencia hace eclosión en la obra de autores españoles que,

16. Fechas de nacimiento y muerte desconocidas.

17. Juan de Mariana, *Tratado o discurso*, etc. Reimpreso por Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, 1854, *passim*.

a diferencia de los anteriores, cuyos intereses filosóficos y generales eran muy amplios, son ya especialistas de la economía. Son los llamados arbitristas, o teóricos de la hacienda pública, que ven en la imposición de ciertas contribuciones o arbitrios la solución de la crisis financiera del estado. A su vez, son los fundadores de la economía política en España. El más destacado es, a no dudarlo, Sancho de Moncada, sobre quien poseemos pocos datos biográficos. Su *Restauración pública de España*, de 1619, le convierte en un teórico moderno del proteccionismo y en el más acabado crítico de la inflación y empobrecimiento que acarrearon para su patria su inmensa expansión imperial. La relación entre conquista y empobrecimiento metropolitano queda plasmada con una lucidez tal en esta obra clásica, que la convierte en un estudio que trasciende lo particular, ya que su teoría del proteccionismo se extiende a la política demográfica del gobierno y a la función de los incentivos estatales de la producción económica.[18]

El mercantilismo francés tuvo un signo diferente del español. Los franceses no dejaban de dar una gran importancia a la moneda pero, carentes de minas, fueron desarrollando toda una teoría proteccionista, sobre todo, ante los éxitos de las nuevas compañías comerciales de Indias no sólo francesas, sino también holandesas e inglesas. Antoine de Montchrétien (1576-1621) es uno de los creadores del nombre de economía política, pues no es otro el título de su libro que el de *Tratado de economía política* (1615), dedicado a Luis XIII. Montchrétien nos interesa por representar un paso hacia la atención seria por las fuentes reales de riqueza, sobre todo a la agricultura. En el terreno mercantil es también un escritor de transición, pues su proteccionismo no se extiende a todas las mercancías, sino sólo a aquellas que no son vitales para la nación. Las absolutamente necesarias responden a un orden natural de desigualdad entre las diferentes regiones de la tierra que compensa el comercio de los hombres. Propugna, como todos los mercantilistas, la abundancia de las monedas de oro y plata, y, al estilo de Serra, ve en el comercio bien orientado su verdadera fuente, y no en la existencia de minas. Si los españoles querían minas y proteccionismo, los franceses deseaban comercio y proteccionismo. Esta política llegó a su cenit con Colbert, ministro de Luis XIV, cuando se llega a un mercantilismo de estado, y esto no sólo en Francia aunque las grandes compañías comerciales marítimas británicas tienen un carácter semioficial, al igual que las francesas. Pero Colbert significa ya un paso definitivo hacia el industrialismo, paso que había de enfrentar el proteccionismo estatal (convertido ahora en intervencionismo) a la pujante burguesía industrial, que tenía ideas muy diferentes acerca de cómo debían de ser conducidos los asuntos económicos.

En Inglaterra los teóricos se preocupan, como en Francia, por

18. J. L. Sureda, *La hacienda española y los economistas del siglo XVII*, Madrid, 1949. Sancho de Moncada, *Obras* (introducción de J. Vilar), Madrid, 1974.

incrementar el tesoro a través del comercio; así, Thomas Mun (1571-1641), que publicó, en 1621, un libro en defensa de la exportación de metales preciosos para comerciar con las Indias orientales, con lo cual podemos suponer que las ideas oficiales del momento eran contrarias a esta posición. Por su parte, el gobierno prosiguió una intensa política proteccionista, a partir de la prosperidad iniciada bajo el reinado de Isabel I. Cromwell, en su Acta de Navegación (1651), sólo autorizaba la importación de bienes de ultramar a bordo de navíos ingleses. Y a principios del siglo XVIII esta nación lucha por conseguir contratos de monopolio de comercio en diversos puntos del Imperio español, sobre todo en la trata de esclavos negros, fuente de inmensas fortunas.[19]

Con estos breves rasgos es de esperar que hayamos podido percibir la imagen de la actitud económica que habían logrado imponer los mercaderes en las cortes europeas, imagen que se centra en torno al fisco y no en torno al hombre o a sus facultades morales, en contraste con las ideas teológicas medievales sobre el lucro, el pecado y la ganancia legítima e ilegítima.[20]

§ 6. LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA. — Aunque algunos escritores tienden a ver la revolución científica, que tuvo lugar desde principios del siglo XIV hasta finales del XVII, como un episodio mucho más importante que el Renacimiento mismo,[21] quizá sea mejor entenderla como un aspecto más de la configuración cultural renacentista. Esto no disminuye en nada su importancia, pero pone a la revolución científica en la perspectiva que le corresponde. La gran transformación y expansión del conocimiento científico que tuvo lugar entre las fechas señaladas fue, ante todo, una revolución en la manera de entender la realidad, es decir, un cambio de actitudes mentales. Como tal, no sólo no puede separarse el humanismo renacentista de la economía mercantil, del absolutismo y la racionalización de la política, sino que no se concibe sin ellos. Así la elaboración consciente de una metodología científica comenzó en lugares como la Universidad de Padua (siglos XV y XVI) en estrecha relación con la cultura humanista.[22] Por otra parte, la revolución científica creó las bases para una «cientificación» de las concepciones sociales y posibilitó —e hizo inevitable— la futura aparición de una ciencia social. En último término, el pensamiento humano no puede escindirse: una concepción del mundo físico por fuerza tiene que influir de alguna manera sobre el entendimiento del social, el artístico o el religioso, y viceversa.

Ya la mejor filosofía medieval encerraba la semilla de la espe-

19. E. D. Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1972.
20. Para el conjunto de las ideas e instituciones mercantilistas, véase Eli F Heckschen, *Der Merkantilismus*. Jena, 1932. Para España en particular, José Larraz, *La época del Mercantilismo en Castilla, 1500-1700*. Madrid, 1963, 3.ª ed.
21. Verbigracia, Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science*, Nueva York, 1952, p. VIII.
22. John H. Randall, *The School of Padua and The Emergence of Modern Science*, Padua, 1956.

culación científica. A través de todos los avatares de la historia europea, el tenue hilo de la objetividad no se había roto. Santo Tomás, al acogerse a Aristóteles, al convertir su metafísica y su lógica en *ancilla theologiae*, había recurrido a la tradición racionalista. El redescubrimiento del derecho romano representó también una racionalización del mundo jurídico, y el auge del comercio, la creación de hábitos mentales de medición, recuento, y orden geométrico. Todas estas cosas favorecieron el cambio en la visión del mundo que se produjo paulatinamente desde principios del Renacimiento y que culminó en la Ilustración. Ese cambio a veces tenía que ir contra las mismas tradiciones clásicas, las cuales no eran todas, ni mucho menos, superiores a las medievales. Hubo, por ejemplo, que liberarse del sistema de Tolomeo, el astrónomo alejandrino del siglo II d.C., según el cual las estrellas estaban fijas en el firmamento, y los planetas seguían complicados cursos circulares. *La revolución de los cuerpos celestes* es el tratado del sabio polaco Nicolás Copérnico (1473-1543), que se publicó el año de su muerte. Este escrito memorable tardó en salir a la luz, pues Copérnico sabía que no sólo constituía un reto al sistema tolomeico, sino que no encajaba precisamente con la explicación bíblica de la naturaleza, según su versión eclesiástica. Pero el tratado copernicano tuvo que ir siendo aceptado, no sólo por explicar las cosas de un modo más plausible, sino también por razones humanísticas y estéticas. Y es que Copérnico rechazó el sistema de Tolomeo por las mismas razones con las que otros humanistas rechazaron los trabajos de la Escolástica: porque les faltaba la elegancia y unidad que exigían los nuevos tiempos. Al principio, la actitud de las autoridades religiosas ante las afirmaciones de Copérnico no fue hostil en forma abierta, sino bastante confusa. Tampoco los científicos se pusieron de acuerdo al principio. El científico holandés Tycho Brahe, por ejemplo, nunca creyó que fuera verdad la idea copernicana de que la tierra giraba sobre sí misma, además de en torno al sol. Sin embargo, Kepler (1571-1630), alumno de este último, estableció fuera de dudas el sistema de Copérnico. Más aún, Kepler rompió con la idea griega de que el movimiento de los cuerpos celestes es circular, y afirmó que era elíptico. Las leyes de Kepler sacudían así las imágenes más arraigadas de la ciencia del momento.

Pero los aspectos más dramáticos de la crisis de conocimiento surgieron con Galileo Galilei (1564-1642). Su confrontación directa con el papa Urbano VIII ha sido el tema favorito de una cierta demagogia antieclesiástica, como si la Iglesia fuera, en aquel entonces, enemiga acérrima del saber. En primer lugar, la corte vaticana era a la sazón un foco renacentista importante. La reforma del calendario, de acuerdo con principios más científicos, fue, por ejemplo, promovida por la Iglesia. En 1533, Clemente VII quedó muy agradablemente impresionado por las ideas de Copérnico. La reacción vendría más tarde. Las investigaciones de Galileo fueron llevadas a cabo, entre otras, gracias a sus protectores eclesiásticos. Y los jesuitas del Colegio Romano, los mejores astrónomos de la época, le rindieron honores especiales. Su confrontación y humillación ante el Santo Oficio se debió tanto a las facciones oscurantistas de la Iglesia como al carácter difícil y arrogante de Galileo. Lo cierto es que, hasta la creación de la Contrarreforma, no es posible hablar de una actitud deliberadamente anticientífica de la iglesia.[23] Sin embargo, por mucho que uno quiera tomar una actitud ecuánime ante el decreto del Santo Oficio (1616), que condenaba las doctrinas de Galileo sobre la rotación de la tierra, hay que reconocer que el mismo marca un momento especialmente simbólico en la vida intelectual europea, que no deja de afectar a la filosofía social. Galileo representa el espíritu científico y racionalista, el examen libre de la realidad, que se atiene sólo a las pruebas empíricas y a las normas de la lógica frente a los principios de la afirmación dogmática. A un nivel más concreto, la humillación final de Galileo Galilei y su arresto domiciliar en su casa florentina es un indicio del recrudecimiento de las actitudes dogmáticas en Italia y, el fin, en este país, de la gran libertad de ideas que había hecho posible su soberbio Renacimiento. De todos modos, la ciencia moderna estaba en marcha, y las sociedades norteñas habían de heredar las nuevas tendencias hacia la secularización de la especulación científica e inspirar de muchos modos las nacientes disciplinas sociales: la economía política, la ciencia política, la historia, la ética y la sociología.

23. Para el conflicto entre Galileo y el Santo Oficio, véase Arthur Koestler, *The Greatest Scandal in Christendom* en «The Observer», de Londres, 2 de febrero de 1964, y la obra clásica sobre estos temas, A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 1896; reedición Londres, 1960.

Capítulo II

NICOLÁS MAQUIAVELO

§ 1. Semblanza de Maquiavelo. — Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527), o Nicolás Maquiavelo, era florentino, descendiente de una familia si acomodada, no por ello de excesivo patrimonio. Recibió una buena educación latina, y leyó a Livio en la propia biblioteca de su casa. Cuando frisaba los veinticinco años, Carlos VIII de Francia entró en Italia, y los Médicis, que gobernaban Florencia, tuvieron que abandonarla. Vino entonces la República del fraile dominico Savonarola, exigente predicador, de espíritu cuasi protestante. Sus esfuerzos por renovar la Iglesia en un sentido más auténtico le enfrentaron con el papa catalán Alejandro VI, de la casa de los Borja, y le arrastraron a la hoguera. Mientras tanto, Maquiavelo es un mudo espectador de los hechos; desaparecido el demagógico fraile, Maquiavelo, en 1498, entra a servir a la República con el cargo de secretario de la Segunda Cancillería, que más o menos trataba de asuntos internos, de la guerra, y de algunas relaciones exteriores. De este modo Maquiavelo se vio envuelto en algunas empresas diplomáticas, de entre las que descuella su viaje a la corte de Francia (1500), donde pudo ver de cerca el funcionamiento y características de un estado absoluto, en contraste con el suyo propio.

Después de esta misión Maquiavelo volvió a Florencia y se casó. Al poco tiempo estalló la revuelta de Arezzo contra la República florentina (1502), que estaba inspirada por César Borja, cuya vida y destreza política han de cautivar para siempre la imaginación de Maquiavelo. Borja, llamado el Valentino, era hijo del papa Alejandro VI, e intentaba crear un fuerte estado centroitaliano y, por ende, amenazar Florencia. Maquiavelo fue a parlamentar con él, acompañando al obispo de Volterra. Junto al Valentino vio Maquiavelo cómo conseguía aquél deshacerse con increíble habilidad de sus enemigos —mucho más poderosos que él— que se habían unido ante sus ataques. Maquiavelo captó entonces el valor de la política como arte, abstracción hecha de la mera fuerza. Andando el tiempo se convertiría en el mejor teorizador de este fenómeno. Fruto de este período es un escrito sobre un episodio de la política del duque Valentino, que es un informe sometido al gobierno de Florencia, junto a otros de menor importancia. Poco después, en 1503, el secretario de Florencia fue a Roma para presenciar la elección de nuevo papa, que resultó ser Julio II, el

enemigo acérrimo de César Borja, artífice de su caída. De nuevo enriquecía Maquiavelo su experiencia, esta vez con conocimientos directos acerca del funcionamiento interno de la corte romana. A esta misión siguieron otras, entre ellas una segunda a Francia.

A partir de ese momento, Maquiavelo, convencido por la marcha de los conflictos de la necesidad de que Florencia poseyera un ejército fuerte, se hace propagador de esta idea. Como quiera que ésta triunfara, Maquiavelo fue nombrado canciller para la guerra. Aparecen varios escritos suyos al respecto. Luego apareció otro sobre *le cose della Magna*, fruto de un viaje suyo a la corte germánica del emperador Maximiliano, que amenazaba a Italia, y cuyo estilo recuerda bastante a Tácito. Después de haber presenciado la guerra entre Venecia y los miembros de la Liga de Cambrai, y escrito sutilmente sobre ella, Maquiavelo va a Francia de nuevo (1510) con la intención de convertir Florencia en mediadora entre aquel reino y el Papado. Pero no tuvo éxito. Estalla el conflicto y los españoles, que habían tomado cartas en la disputa, asedian Florencia y hacen huir ante ellos la milicia en la que tantas esperanzas había puesto Maquiavelo. En 1512 los Médicis eran reinstaurados en Florencia y perecía la República en esta ciudad.

Maquiavelo perdió sus cargos, y un poco más tarde llegó a ser encarcelado por poco tiempo, además de sufrir tormento. Por influencia salió Maquiavelo de la prisión, a los 44 años de edad, sin esperanzas políticas de ninguna clase. Se retiró a su villa de Percussina, donde su mente lúcida comenzó a meditar sobre lo visto y lo vivido, y sobre lo que seguía presenciando. Esta meditación es realista; su retiro no lo vuelve soñador ni idealista, su percepción de la vida política parece aumentar en esta época fructífera de Maquiavelo. No hay amargura en sus obras maestras, en *Il Principe* (1513), los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (1519), o en sus *Storie Fiorentine* (1520). Con su retiro y estos escritos, no siempre impresos, consiguió Maquiavelo recuperar ligeramente sus posiciones perdidas. Llegó a ser nombrado «defensor de murallas» al avecinarse el conflicto entre el emperador español, don Carlos, y los aliados de la Liga de Coñac. Esto le comprometió con los Médicis, y al volver la República, el antiguo secretario no consiguió ya recuperarse. Desilusionado, murió en el verano de 1527.[1]

§ 2. El realismo político. — A menudo, y con justicia, se cita la frase de Francis Bacon: «Mucho debemos a Maquiavelo y a otros como él que escribieron sobre lo que los hombres hacen y no sobre lo que deberían hacer». Bacon, que vivió entre 1561 y 1626, escribió esto en la época precisamente en que muchos leían a Maquiavelo y aprendían de él, al tiempo que censuraban sus obras y lo tachaban de cínico. Aunque la visión popular haya

1. Datos biográficos: Giuliano Procaci, «Introduzione» a N. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi*, etc. Milán, 1960, pp. XX, XXXVIII.

quedado ya establecida, y el adjetivo de «maquiavélico» sea sinónimo de lo «diabólico» o lo inmoral de los manejos políticos, esta interpretación del pensamiento de Nicolás Maquiavelo ha sido plenamente superada, y la opinión del sabio Bacon es la que ha prevalecido a la postre. Maquiavelo presenció el desmoronamiento del sistema político medieval, y, sobre todo, el fin del sistema ideológico predominante; ante sus ojos el Papado se había convertido en un reino más, y no en la cumbre de la pirámide teologicofeudal. El papa pactaba con los infieles y se aliaba con ellos en empresas guerreras contra otros estados cristianos. Lo mismo hacía el rey Cristianísimo de Francia. Por otra parte, a pesar de la fuerza interna de sus estructuras feudales, España, conducida por la política fulgurante de Fernando el Católico, presentaba —y Francia no le iba mucho en zaga— los caracteres externos de solidez, unidad y organización que iban a definir la nueva formación política, el estado moderno.

Maquiavelo es un observador incansable de estos nuevos fenómenos. Es su *lunga esperienza delle cose moderne* lo que le lleva a escribir *El Príncipe*, por mucho que ésta se halle avalada por una *continua lezione delle antique*.[2] Después de la *Política* de Aristóteles no se había producido fenómeno semejante desde el punto de vista del método de análisis. Ambas obras estudian situaciones concretas, tendencias observables, comparan eventos, constituciones políticas. Pero pronto se separan: Aristóteles deseaba la creación de la politeya ideal, marco necesario para el desarrollo de la moralidad. Maquiavelo tiene una idea demasiado diferente del hombre para que esto sea posible en su mente. Sus actitudes son más científicas en el sentido de que toda su obra está penetrada de un afán de constatación de las situaciones reales, dejando de lado las motivaciones morales, y relegando muy a menudo los propios ideales políticos de su autor, por mucho que éstos vuelvan a emerger aquí y allá.

El pensamiento social de Maquiavelo se caracteriza por la ausencia de teorías grandiosas, y por la presencia de análisis clarividentes de realidades captables. Su obra se ha librado, primero, del dogmatismo; ya no le interesa saber cuáles son los argumentos trascendentales que cada bando acopia para justificar sus actos concretos en el terreno político, sino averiguar los mecanismos reales que los guían; segundo, su obra está desprovista de imprecisiones interdisciplinarias; es decir, la teología, o la moral, o hasta la filosofía de la historia no entran en ella cuando lo que se analiza es el acto político puro y simple; a Maquiavelo le interesa saber cómo se consigue esto o aquello, o cómo se pierde, y para ello aísla la acción política. Maquiavelo tiene una idea clara, el poder; estudiará sus formas y sus mecanismos, pero desdeñará su sustrato metafísico así como todo el aparato justificativo de sus teóricos tradicionales. En este sentido, Maquiavelo es uno de los primeros hombres que han procurado desenmascarar las

2. Maquiavelo, *Príncipe*, dedicatoria a Lorenzo el Magnífico de Médicis.

construcciones ideológicas que suelen acompañar el uso del poder público, es decir, es uno de los fundadores de lo que ha venido a llamarse sociología del conocimiento.[3]

Su espíritu moderno y realista no le llevó a desechar el estudio «de las cosas antiguas». Al contrario, comprende que el acervo de la experiencia humana acumulada en los clásicos no puede sufrir negligencia. No obstante, es de notar que su empleo de ejemplos sacados de los clásicos es muy libre; en general los ejemplos se extraen para corroborar conclusiones a las que ha llegado por su propia experiencia. Esta experiencia es particular pues, pese a sus muchos esfuerzos, Maquiavelo no consiguió ascender a donde sus aspiraciones políticas lo llevaban. Por ello, y a pesar de su intensa actividad diplomática, Maquiavelo tuvo que observar más que protagonizar. En virtud de esto y de su forzado retiro de la política, su pluma nos ha legado el reportaje más valioso que poseemos sobre la política renacentista. Además, es posible afirmar que Maquiavelo es el fundador de la ciencia política moderna; su manera de aislar la política como objeto de estudio y de hallar las leyes de su dinámica no tiene precedentes. Esto no quiere decir que los escritores políticos asimilaran la lección maquiaveliana por completo en su época. Al contrario, las teorías de la Reforma y la Contrarreforma parecen ser ajenas al espíritu del Secretario florentino. Pero la ciencia política posterior, así como la sociología política del presente deben mucho al método empleado por él.

§ 3. La naturaleza humana. — Sin embargo, nada sería más erróneo que interpretar el objetivismo maquiaveliano, así como su realismo político en el sentido de elevarlos a categoría científica. El método que Maquiavelo empleaba para explicar la vida política posee aún un carácter precientífico, y los resultados del mismo no podrían explicar, ni mucho menos, su visión de las cosas si no fueran acompañados de otros elementos, tales como su peculiar concepción de la naturaleza humana.

Maquiavelo percibe ciertas regularidades a través de la historia y de la geografía en lo que a la naturaleza humana se refiere: el hombre ha sido, y será siempre el mismo. No decae, como pretendían tantos autores clásicos, pero tampoco mejora. Las pasiones humanas son inalterables, los ejemplos históricos que obtiene de Tito Livio en sus *Discursos* son relatados como sucesos que podrían haber acaecido en cualquier lugar de la Italia de su tiempo. Ahora bien, esa inalterable naturaleza no es ni particularmente buena ni particularmente mala. Vicios y virtudes están repartidos en la forma más desigual según los individuos. El hecho de que sean los vicios los que requieren la mayor parte de la atención de Maquiavelo en *El Príncipe* no contradice este aserto. Si los vicios y su análisis son tan importantes para el recto

3. G. Namer, *Maquiavelo o los orígenes de la sociología del conocimiento*, Barcelona, 1980.

entendimiento de la política es porque oscurecen a las virtudes tan pronto como la actividad humana se centra en torno al poder, que no es otra cosa que el dominio sobre los demás hombres. El hecho de que Maquiavelo consiguiera adoptar una actitud neutral no deja de ser notorio, habida cuenta de que la doctrina predominante del momento decía que el hombre era un ser básicamente depravado, cuyo espíritu estaba señalado por el estigma del pecado original. Al margen de esta concepción, Maquiavelo ni negará la existencia de gobernantes rectos y virtuosos —que distinguirá de los tiránicos—, ni dejará mucho espacio para su probidad cuando se trate de enfrentarlos con la insolencia del pueblo, con la ambición de los poderosos y con la crueldad y avaricia de los soldados.[4]

Los vicios son hasta tal punto constitutivos del hombre que toda la organización política se debe a ellos, piensa Maquiavelo. La rapacidad de los hombres no les permitiría convivir sin la coerción externa de la organización política. Y bajo la misma ley las cosas no están en equilibrio porque los hombres son insaciables: los ricos y los poderosos desean explotar más, mientras que los pobres desean no sólo mantenerse en sus parcas posesiones, sino apoderarse de cuantas puedan. El hombre se aferra a sus posesiones ciegamente: *«La mayoría de los hombres olvida más fácilmente la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio»*, rezará una de sus frases más célebres.

Pero la verdadera imagen maquiaveliana —y esta vez, maquiavélica también— surge cuando volvemos la vista a su descripción del príncipe o jefe político.

§ 4. «EL PRÍNCIPE». — Maquiavelo escribió un breve tratado sobre la naturaleza de los jefes de estado, sus formas de adquirir y perder el poder, y sus formas de mantenerse en él. Ésta es, en esencia, la intención de *El Príncipe*, libro dedicado a Lorenzo de Médicis, llamado por él el Magnífico, pero en realidad nieto del más famoso de los Médicis. Lorenzo no le prestó atención, ni premió a Maquiavelo por sus desvelos aunque graciosamente le envió unas botellas de buen vino, como todo consuelo. *El Príncipe* es un libro práctico, que pretende dar normas de acción y que, externamente, puede colocarse dentro de la línea de libros que dan consejos al gobernante sobre su tarea, y que tan comunes son en todo el Renacimiento. Quizás el más eminente sea el *Reloj de Príncipes* del español Antonio de Guevara. Pero el de Maquiavelo difiere de todos ellos por dos cosas, a saber: no intentar moralizar, y tener intenciones científicas. El libro descarta por completo la moral y, como indiqué, concentra sus esfuerzos en presentar en toda su pureza las técnicas de la acción política. Además, *El Príncipe* es un libro filosófico y científico, porque «contiene una enseñanza de carácter general basada en un razonamiento que parte de la experiencia y expone dicho razonamiento», y esta enseñanza,

4. Maquiavelo, *Príncipe* 8 y 9; *Discursos;* I, 4, 18, II, 21, II, 20 y 40.

además de poseer la practicidad que se señala, es también teórica, pues va dirigida al conocimiento profundo de la naturaleza principesca.[5] Sin embargo, los elementos afectivos o apasionados no están tampoco ausentes. Pero lo uno no quita lo otro.

El príncipe, es decir, el político, el hombre de estado, debe reunir especiales condiciones para acceder al poder y mantenerse en él. Estas condiciones y aptitudes se resumen en su capacidad de aprovechar situaciones y manipular deseos y voluntades de tal modo que sean consideradas como medios, y no como fines en sí, pues el único fin genuino en sí es el poder, los honores y la preeminencia que persigue todo animal político: para él el fin justifica siempre los medios. Claro está que esta concepción —que tan estrechamente ligada va al proceso de secularización y racionalización que comienza a sufrir poco a poco la vida europea a partir del Renacimiento— no se circunscribe a la vida política estricta. El «maquiavelismo» es una compleja actitud ante la vida que instrumentaliza la conducta sin reparar en los daños físicos ni morales que ésta pueda producir y que halla ejemplos en cualquier terreno, como en el económico o en el de la liza por honores, privilegios y fama. Ni que decir tiene que nada nuevo descubre el florentino con todo ello: lo que sí hace es articularlo en un argumento nítido y coherente e insertarlo en una concepción general moderna del universo político.

El príncipe es el epítome de esa mentalidad. Está, en primer lugar, caracterizado por su *virtù*, una cualidad de difícil traducción, y que es usada casi en cada página del libro de Maquiavelo. La *virtù* es una poco definible habilidad peculiar al político, combinación de una intuición lúcida y una resolución incansable por la lucha política; se desvela en la constante tensión del príncipe ante sus asuntos. Es, junto a la fortuna, o azar —el elemento irracional— el elemento humano, dependiente del libre albedrío. El poder no puede conseguirse más que por medio de uno o del otro. El dominio se alcanza *o per fortuna o per virtù*.[6] Junto a este rasgo existen muchos otros, cuya presencia es también imprescindible; tal es la amoralidad, es decir, la indiferencia ante las reglas del honor, del bien y del mal. Los pactos, si conviene, deben ser violados, si es que el príncipe ha de triunfar. Maquiavelo da abundantes ejemplos de amoralidad, para demostrar que ésa es la regla de todo príncipe triunfante. Otros son el realismo y el escepticismo. Cuanto se le dice al príncipe debe ser por él sometido a un análisis y desvelamiento de los hechos encubiertos por el relato. Además, el príncipe tiene que considerarse a sí mismo como centro total de su universo, tiene que fomentar el culto a su personalidad, pero sin caer por ello en

5. Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*. Madrid, 1964, trad. Carmela Gutiérrez, p. 65.

6. Maquiavelo, *Príncipe*, I, J. A. Mazzeo afirma que Maquiavelo y sus contemporáneos reintrodujeron las viejas deidades *fortuna* y *virtus* porque su misma ambigüedad les confería mayor fidelidad a la inestabilidad de los asuntos políticos de la nueva época. *Renaissance and Revolution*. Londres, 1967, p. 73.

ningún engaño sobre sí mismo, ni quererse basar en el sentimentalismo: si es más seguro que el pueblo le tema que el que le ame, tiene que escoger lo primero, porque el príncipe no debe vacilar nunca ante el daño que pueda causar, si éste es necesario para la obtención de sus fines. Ahora bien, la habilidad principesca es aquí importante: hay todo un arte de causar daño: «La ofensa que se hace a un hombre debe de ser llevada a cabo de tal modo que la venganza no pueda ser temida».[7]

No obstante esta descripción de los atributos del príncipe, Maquiavelo distingue dos modos diferentes de conseguir la jefatura del cuerpo político: la de quienes llegan a ella como delincuentes y la de los «príncipes civiles». Son éstos aquellos que alcanzan el poder con el favor de sus conciudadanos; estos príncipes civiles no necesitan «toda la virtud» ni «toda la fortuna», sino más bien una *astuzia fortunata*. A este poder se asciende o con el favor del pueblo o con el de los grandes, pues en cada ciudad se encuentran estas clases, que llama Maquiavelo *umori diversi*.[8] Maquiavelo siempre contempla las clases sociales desde el punto de mira psicológico, y por ello las califica de *umori*, modos de ser y de actuar. Por otra parte, los que llegan al poder estrictamente por métodos canallescos merecen su reprobación, pues no son tampoco príncipes auténticos:

> No puede decirse que sea *virtù* matar a sus conciudadanos, traicionar a los amigos, no ser leal, ni piadoso, ni religioso; estos métodos pueden permitir que se consiga el imperio, mas no la gloria.[9]

Con lo cual vemos que ciertos límites son puestos por Maquiavelo a la actividad del príncipe. La coronación de la *virtù* es la gloria, y ésta requiere un hábil comedimiento moral en el uso de la fuerza.

§ 5. EL ESTADO Y LA RAZÓN DE ESTADO. — Maquiavelo es el inventor del término estado en su sentido moderno y contemporáneo. Aparece por primera vez entre las primeras líneas de *El Príncipe*, al distinguir su autor entre estados repúblicas y estados monarquías. A pesar de ello, Maquiavelo liga este concepto tan estrechamente a la figura personal del príncipe que no podemos decir que su noción sea satisfactoriamente refinada. Pero su visión de un aparato político plenamente distinto de la sociedad general —por mucho que sea parte de ella—, de una organización autónoma, dotada de leyes internas, es realmente innovadora. Para los griegos, como ya vimos repetidamente, la polis lo era todo: estado, comunidad, modo de vida. Para los medievales la jerarquía religiosa y la civil estaban entrañablemente interrelacionadas, y ambas a su vez subordinadas a conceptos tales como el de Cristiandad. Para Maquiavelo, y desde entonces para todo

7. *Ibid.*, III.
8. *Ibid.*, IX.
9. Maquiavelo, VIII.

hombre moderno, el estado se entiende como una institución concreta, muy vasta si se quiere, pero cuyas fronteras pueden trazarse con precisión. La distinción posterior —tan importante para el liberalismo como para el marxismo— entre estado y sociedad civil tiene su raíz en la obra del pensador florentino.

Si la naturaleza del hombre gira en torno a su *virtù* y a su *fortuna*, la del estado lo hace en torno a su *necessità*. He aquí las tres ideas fuerzas[10] que, junto a la de poder, ilüminan toda la obra maquiaveliana. «Si la *virtù* era aquella fuerza viva de los hombres que creaba y mantenía los estados, dándoles sentido y significación, la *necessità* es, en cambio, la fuerza causal, el medio para dar a la masa inerte la forma requerida por la *virtù*», dirá Meinecke, intentando interpretar el dinamismo entre estas ideas clave. La necesidad hace que el estado tenga que ir actuando según sus propias leyes e intereses. Si el estado necesita un cierto número de hombres para la guerra, los recluta mediante el uso de la fuerza, o los compra como mercenarios. Si el estado necesita expansionarse, procede a someter una región limítrofe, de grado o por fuerza. Y así sucesivamente: el estado es presa de su propia lógica interna. El estado, además, es soberano, es decir, no reconoce autoridad por encima de él, de modo que la violación de tratados o acuerdos es algo connatural al mismo, cuando la *necessità* así lo dicta. Los hombres deben ser fieles a su palabra porque hay leyes superiores a ellos, tribunales que los pueden juzgar. No así los estados. Los estados se guían exclusivamente por sus «razones», o por su «razón» la *ragione di stato* que Maquiavelo presenta en *El Príncipe* pero que, sobre todo, desmenuza en sus *Discursos*, al analizar la conducta y funcionamiento de la antigua República romana.

Ese aislamiento de los motivos e intereses políticos es tanto metodológico como técnico. Gracias a él, Maquiavelo habla de las demás instituciones sociales como de entidades simplemente manipulables por parte del poder. Así, no se discute ni la vigencia ni la esencia del derecho o de la religión; es más, se recomienda la acción política que no las contradiga, pero sólo siempre que ésta sea posible. En el fondo el estado es una entidad tan suprema como puedan serlo ley y religión, pero con la característica de que está en su naturaleza utilizar las demás instituciones para sus fines políticos. Luego, según la lógica, queda implícita la superioridad sobre ellas del cuerpo político. Una vez más, hay que insistir en que Maquiavelo, por mucho que diera aquí su opinión personal, no hacía sino expresar diáfanamente el funcionamiento de la política de algunos estados de su época, identificados con la figura de algún príncipe, ante todo Fernando de Aragón y César Borja,[11] héroes ambos de las páginas de *El Príncipe*.

Con su descubrimiento de la razón de estado, Maquiavelo es el primer analista de las relaciones entre el hombre y el poder.

10. Friedrich Meinecke, *Die Idee des Saatsräson...*, trad. Felipe González Vivén, *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*. Madrid, 1959, p. 39.
11. Cf. *ibid.*, pp. 42-43.

Innumerables autores habían mencionado en el pasado las pasiones humanas que están relacionadas con el poder político, y que se resumen en la de la ambición. Algunos habían llegado a dedicarle una atención particular en sus escritos, pero ninguno había trazado la anatomía de esa ambición como lo hiciera el sutil florentino. La *brutta cupidità di regnare*[12] podrá ser despreciada por él, para quien el estado no debe ser simplemente objeto desordenado de una sola pasión, sino marco en el que ir plasmando el arte supremo de mandar, pero es la energía motriz del estado. Ella sola, sin embargo, no puede dar resultados efectivos, a la larga, en el arte de gobernar, porque éste no es pasión, sino algo cerebral; es razón práctica, es decir, razón de estado.

§ 6. EL PATRIOTISMO DE NICOLÁS MAQUIAVELO. — Por mucho que queramos justificar las actitudes fundamentales de Maquiavelo en el terreno político diciendo que eran un vivo retrato de la realidad de su tiempo, el cuadro por él presentado tendrá siempre un tenor cínico, a no ser que tomemos también en consideración su patriotismo. Ve Maquiavelo con impaciencia y amargura cómo Italia es campo de batalla de las ambiciones de España y de Francia, y, sobre todo, cómo el Papado se ha constituido en un estado temporal más, guiado por sus propias razones políticas; lo último era inevitable al haber hecho crisis el orden cultural y político medieval. Ante esa situación Maquiavelo espera que crezca un estado fuerte en el centro o en el norte de su país y que pueda oponerse a las fuerzas disgregadoras. Por ello, en el último capítulo de *El Príncipe,* Maquiavelo es bien explícito en cuanto a sus motivos como escritor, y lo titula «Exhortación para hacerse con Italia y liberarla de las manos de los bárbaros». No ignora Maquiavelo la inmensa dificultad de esta tarea, y hasta dice que haría falta la *virtù* de un Moisés para llevarla a buen término, mientras que pone en duda que exista un «espíritu italiano» que pueda asumirla.[13] Pero esto no es óbice para que plantee con gran claridad el objetivo que sus compatriotas no alcanzarían hasta el año 1861.

He aquí, pues, cómo Maquiavelo es un hombre moral. Él ha descubierto los mecanismos cínicos de la política, los de la razón de estado, pero no es un mercenario. Maquiavelo está al servicio estricto de su país, y su patriotismo es tanto más conmovedor cuanto que no está envuelto en raptos de romántica retórica. Su patriotismo es el de la civilidad italiana, el de la *virtù* opuesta a la pura ferocidad, como había dicho ya Petrarca, y él mismo repite al final de *El Príncipe:*

> *Virtù contro a furore*
> *prenderà l'arme; e fia el combatter corto:*
> *chè l'antico valore*
> *nelli italici* [*cor*] *no è ancor morto.*

12. *Ibid.*, p. 44, lo cita, *Discorsi,* III, 8.
13. Maquiavelo, *Príncipe,* XXVI.

Con el patriotismo de Maquiavelo surge también una nueva idea política, que ya había estado madurando: la del estado nacional. A pesar de toda la independencia que Maquiavelo quiere dar al ente estatal, de su actitud se induce que el verdadero estado es el que es la expresión política de la comunidad nacional. De ahí su odio sin límites contra dos grupos: los soldados mercenarios y la nobleza. Los primeros son un quiste peligroso en todo estado, del que a la larga pueden apoderarse, mientras que dejan al pueblo al margen de la defensa de su país, y víctima además de sus inevitables desmanes. Por ello es Maquiavelo también uno de los primeros teóricos de la formación de ejércitos nacionales. Por otra parte, la nobleza era para él, no sólo un sistema internacional feudal contrario a la idea de nación, sino un conjunto de personas que no han conseguido su posición por *virtù,* sino por mera fortuna hereditaria, que no es ni siquiera la *fortuna* que proviene de las vicisitudes y los azares de la vida política. Con estas ideas se va perfilando su teoría del estado nacional, teoría que encontrará muchos ecos en toda Europa, pero que no triunfará hasta el siglo XIX, ni encontrará su más abyecta corrupción hasta el XX, a manos del fascismo.

Finalmente, el patriotismo de Maquiavelo responde igualmente al espíritu moderno que impregna toda su obra, mas no queda aquí la cosa, sino que es, además, un precedente de ciertas actitudes intelectuales típicas del siglo XX. La política maquiaveliana es una política «comprometida» con ideales concretos, los de la unidad y liberación de Italia.[14] En este sentido Maquiavelo es un escritor comprometido, cuya interpretación lúcida de la vida política no debe de ser separada de esos ideales. El maquiavelismo, pues, no es una doctrina que pueda ser desprendida, con todo rigor, del conjunto de su obra. Maquiavelo no era maquiavélico.

§ 7. EL REPUBLICANISMO. — Pero el patriotismo de Maquiavelo no puede explicarse si no se une a su concepción de la forma de gobierno más adecuada para la nación italiana. Ésta debe ser, se trasluce de su obra, la republicana. En esto Maquiavelo no hace sino seguir a las mentes más claras de la época, insertarse en la corriente de pensamiento que había vuelto su atención hacia la ciudad antigua donde, supuestamente, era la ley la que tenía la última palabra, como había puesto en claro Eximenis.[15] Sin embargo, Maquiavelo es también uno de los portavoces del absolutismo, y en este terreno sus ideas parecen entrar en colisión. Sin embargo, el horror de Maquiavelo ante la ilegalidad y la corrupción del estado está fuera de dudas. Para él la *virtù* que lleva al hombre político al poder no tiene por qué estar reñida con el funcionamiento justo de la administración de los asuntos públicos.

14. Marcel Prélot, *op. cit.*, p. 28.
15. Francesc Eximenis, *Regiment de la cosa pública,* caps. VIII, IX y X.

El pensamiento republicano de Maquiavelo está contenido en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.* Aunque comenta en ellos los sucesos e instituciones de la Roma primitiva, Maquiavelo tiene su mente puesta en los estados de su época. La idea básica es que el gobierno de los muchos es más justo que el de los pocos, o sea, el de su despreciada nobleza. Ahora bien, según él,[16] el gobierno monárquico es también aceptable cuando la corrupción de los muchos requiere que exista un orden superior sobre sus cabezas. La monarquía absoluta es, en este contexto, un mal menor y necesario. Con ello Maquiavelo parece justificar a sus admirados príncipes que, aun y cuando tengamos en cuenta sus añagazas o sus maquinaciones más dudosas, establecieron gobiernos mucho menos corrompidos y mucho más eficientes que los de los nobles reaccionarios. Pero estas cuestiones aparte, Maquiavelo considera que la mejor organización política es la republicana. Ahora bien, el florentino difiere de otros autores de la época, deslumbrados por la herencia clásica, en que estima que la constitución republicana es posible en los tiempos modernos, y que no es un atributo especial del hombre antiguo. Si el hombre moderno imitara al antiguo podría establecer el régimen republicano. Esto va contra la corriente cristiana predominante aún en su tiempo, que insistía en que «había enseñado a mirar las virtudes de los antiguos como esplendentes vicios y a rechazar el interés de los antiguos por la gloria mundana en nombre de exhortaciones bíblicas a la humildad y a la caridad».[17] El republicanismo de Maquiavelo es, pues, esencialmente revolucionario, en cuanto que implica una nueva ética jurídica y política secular, una nueva confianza en las posibilidades del hombre como ser social y un descartar lo que podríamos llamar el factor pecaminoso de la visión de la cosa pública. El factor pecaminoso debe ser distinguido, en el marco maquiaveliano, del factor corrupción. La corrupción que se sigue de las pasiones humanas es algo inevitable que no tiene por qué dar al traste con el proyecto republicano. Las repúblicas deben institucionalizarse de tal modo, implica Maquiavelo, que la justicia pueda habérselas con todos los elementos insanos del cuerpo político. Las repúblicas deben aprovechar las pasiones políticas de los hombres para bien de todos.

Por eso, gran parte de los tres libros en los que está dividida esta otra obra de Maquiavelo está dedicada a tratar de los peligros que asaltan a las repúblicas modernas, por mucho que sus comentarios parezcan ceñirse a la romana. Por encima de esos peligros, Maquiavelo nos muestra cómo la forma republicana es la más perfecta de todas, la menos injusta, la que está más hecha a la medida del hombre, sobre todo cuando todo el pueblo está representado en los organismos más altos.[18] Además, y para

16. Maquiavelo, *Discursos,* I, 55.
17. Strauss, *op. cit.,* pp. 102-103.
18. Maquiavelo, *Discursos,* I, IV.

que no queden dudas acerca de sus simpatías, Maquiavelo discurre sobre cómo el tumulto y la revuelta popular suelen estar siempre mucho más justificados que los de los poderosos, pues siempre tiene mayor razón «quien quiere adquirir que quien quiere mantener» sus derechos. Con ello comienza a alborear en la tradición revolucionaria europea la justificación de la revuelta popular mediante la distinción entre quienes quieren alcanzar un estado más alto, y quienes quieren conservar el que ya tienen. Por otra parte, y al tratar de este mismo asunto,[19] Nicolás Maquiavelo insiste en que la libertad está más segura en manos del pueblo que en las de «los grandes». Para ello es necesario, para quienes «prudentemente han constituido una república», que creen una garantía a esa misma libertad, *una guardia alla libertà,* pues depende de las instituciones de defensa de la república la duración de la libertad de los ciudadanos.

19. *Ibid.,* I, V.

CAPÍTULO III

LAS UTOPÍAS

§ 1. Junto al gran esfuerzo de armonía y saber que representa el Renacimiento se fueron levantando, amenazadores, los conflictos de clases, de religión, de gobierno, de economía y de moral que iban a desencadenar todo un período sangriento en la historia de Europa, cuyo preludio fueron las luchas francoespañolas en Italia y cuyo fin aparente sería el de la Guerra de Treinta Años (1618-1648). El pensamiento utópico europeo surge en este contexto dramático, cuando algunos escritores sensibles a las limitaciones del optimismo renacentista trazan una visión ideal de la sociedad; frente al «cómo es» de Maquiavelo, los autores utópicos alzan el «cómo debería ser» de sus escritos.

El precedente más importante de las utopías es, naturalmente —y como ya señalé oportunamente—, la *República* de Platón. Es más, no hay razón alguna para no considerar que la obra platónica no sea, con pleno derecho, una utopía. Lo único que la descalificaría para este adjetivo es el hecho de que su autor creyera en la viabilidad de muchas de sus instituciones, por muchas que fueran las salvedades por él trazadas en *Las leyes*. Sin embargo, las utopías modernas, con su gran contenido crítico, y con su continuidad como tradición ininterrumpida, tienen su origen en el Renacimiento, motivadas por ese desencanto con la realidad social al que nos estamos refiriendo. A partir de ese momento, las utopías se convierten en uno de los modos de expresión más importantes del pensamiento social. A primera vista, las utopías son visiones fantásticas, sociedades imaginarias e imposibles. Pero son también, esencialmente, críticas generales de la realidad social, exposiciones sistemáticas de cómo los hombres deberían organizarse para vivir más humanamente. Para que las utopías se escriban es necesario un alto grado de secularización. Ésa es la causa por la que el pensamiento cristiano no las posee, por mucho que el moderno fundador del género utópico sea un mártir del Catolicismo, santo Tomás Moro. Pero sus actitudes clave son renacentistas y hasta laicas. Aunque el escritor utópico esté desengañado de la realidad social, debe poseer un cierto grado de confianza en la posibilidad de reorganizar la sociedad sobre bases más justas y no puede ser víctima ni de un escepticismo total, ni de la creencia de que el mundo es un inal-

terable valle de lágrimas. La gestación de las concepciones utópicas comienza, pues, con la decadencia clara del sistema feudal. Esa decadencia va estrechamente unida al crecimiento de las ciudades de base mercantil y burguesa. Así, entre los primeros indicios de utopía encontramos los de los llamados urbanistas italianos. Su manera de entender la ciudad ideal está más dominada por preocupaciones estéticas que funcionales. Así, el canciller e historiador de Florencia, Leonardo Bruni, comenzó por tratar de un estado real, el de su propia ciudad, en su *Laudatio florentinae urbis*. En esta obra la Florencia del siglo XV se nos presenta como un tipo ideal de ciudad armónica y justa, según inspiración de obras griegas menores y también de las *Leyes* de Platón.[1] Otro camino que lleva asimismo a la consolidación del género utópico es el de las que han sido llamadas «semiutopías» del cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464),[2] en las que la ciencia y la técnica comienzan a intervenir en el marco de unas visiones todavía cristianas de la sociedad.

Después de la *Utopía* de santo Tomás Moro, que les da nombre a todas, han venido muchas más, y no han dejado de escribirse en nuestros días. De todas formas, y como hemos de ver en su momento adecuado, el siglo XX ha presenciado la aparición de unas que podríamos llamar «antiutopías», que obedecen a un pesimismo cultural peculiar de algunos sectores de la sociedad contemporánea. Dejando aparte este caso especial, es menester destacar la importancia de esta línea de pensamiento. Su función no se limita a exponer situaciones ideales en tratados o libros a ellas dedicados, sino que muy especialmente se extiende al condicionamiento de la mente moderna a la idea de que la reorganización de la sociedad, según módulos racionales, es algo posible. Por otra parte, el pensamiento utópico se infiltra en todos los niveles de la conciencia moderna. Encuentra su marco en la literatura, como vemos en los *Viajes de Gulliver* de Swift, o en las *Cartas Persas* de Montesquieu. Entra de lleno en los intentos prácticos de algunos europeos. Así, Vasco de Quiroga, *Utopía* de santo Tomás en mano, quiso crear una sociedad ordenada de acuerdo con sus principios entre los indios de Nueva España. La empresa fue coronada por un cierto éxito, pues los indios llegaron a adquirir costumbres inculcadas en ellos por aquel gran oidor de Castilla, según enseñaba la *Utopía*, tales como la redistribución periódica de la tierra, la creación de hospitales, etc.[3] Sin ceñirse a santo Tomás, la filosofía socialista adquirió también la tradición utópica. Diversos grupos de emigrantes europeos intentarían establecer colonias socialistas en Norteamérica, y muchos escritores,

1. Eugenio Garin, «La cité idéale de la Renaissance italienne», en *Les utopies de la Renaissance*. Universidad Libre de Bruselas, 1963, pp. 19 y 20.
2. Por Maurice de Gandillac, «Les Semi-utopies» scientifiques, politiques et religieuses du cardinal Nicolas de Cues», en *Les utopies de la Renaissance*. Universidad Libre de Bruselas, 1963, pp. 39 y sig.
3. Ver los libros de Silvio Arturo Zavala, *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España*. Méjico, 1937; *Ideario de Vasco de Quiroga*. Méjico, 1941.

como Fourier, darían forma teórica a la idea. Karl Marx tuvo que distinguir entre socialismo utópico y socialismo científico, y reconocer explícitamente el gran papel del pensamiento utópico en la puesta en marcha de la concepción comunista de la sociedad. Además, la extensa literatura llamada de ciencia ficción, que es hoy tan popular, obedece también a esta tradición y, por último, no es raro ver cómo algún investigador hace uso del género utópico para popularizar sus propias doctrinas.[4]

§ 2. SANTO TOMÁS MORO. — Santo Tomás Moro o Sir Thomas More (1478-1535) era hijo de un juez muy destacado del reino inglés, y fue, primero, paje de un cardenal, y más tarde, estudiante en Oxford. En esta universidad aprendió humanidades, y de allí pasó a Londres, a estudiar leyes. Se hizo abogado, con un éxito extraordinario. Llegó pronto a la dignidad parlamentaria, en 1505; años más tarde consiguió el cargo de *Speaker* del Parlamento, y en 1529 el puesto político máximo de Lord Canciller del reino. Aunque, como *Speaker* que era, representaba directamente al gobierno, Moro es la primera persona en la historia del Parlamento británico que consiguió la libertad de expresión y de opinión en su seno. Esto ocurría durante el reinado de Enrique VIII.

Moro mantenía sus relaciones con el poder dentro de un código moral estricto. Era un hombre religioso y, si moderno en muchas de sus ideas, su concepción del orden político no dejaba de ser medieval. Además, era cortesano sin serlo, es decir, lo era sólo en lo externo; su vida privada tenía muchos de los rasgos que iban a caracterizar la ética protestante puritana de los años posteriores a su muerte. En efecto, aunque había sentido repetidas tentaciones de entrar en alguna orden monástica, Moro casó y tuvo hijos, y prefirió a la postre la idea de practicar la santidad y la rectitud en el mundo y no fuera de él, en una abadía. Fueron estas actitudes las que le llevaron al conflicto final entre el y la política del que había sido su amigo y admirador, Enrique VIII. Éste estaba casado con Catalina de Aragón, ex mujer de su hermano mayor, Arturo, de quien se había separado por decreto papal de anulación, y la cual no le daba herencia masculina. Enrique VIII intentó a su vez una anulación, que el papa no le concedía, pues estaba a la merced del emperador Carlos V, cuyas tropas tenían Roma ocupada. Este problema personal, junto al resentimiento sentido por él ante el hecho de que España controlara la Iglesia en general, le condujeron a tomar medidas severas contra la autoridad papal. Aquí surgió el conflicto con Tomás Moro, conflicto que ilustra los orígenes del gran drama religioso al que dedicaremos la atención de nuestro capítulo siguiente. Santo Tomás dimitió de sus cargos en 1532, ante la gravedad de los eventos; para este humanista cristiano la escisión de la

4. Por ejemplo: B. F. Skinner, el psicólogo «behaviorista» norteamericano, en *Walden 2*, traducida y prolongada en castellano por Ramón Bayés. Barcelona, 1968 (3.ª ed., 1973).

Cristiandad constituía un hecho histórico gravísimo al que no quería contribuir en lo más mínimo. Pero Enrique VIII necesitaba el apoyo incondicional de sus súbditos principales para poder llevar a término su política. Moro se lo retiró consistentemente, y el filósofo y hombre de estado fue decapitado en la Torre de Londres el año 1535, fiel a sus convicciones más profundas.

La comparación con Sócrates es inevitable pues ambos filósofos fueron condenados por sendos tribunales en nombre de la ley y en contra de la libertad de conciencia. En la historia del pensamiento social sus muertes son jalones en la larga lucha por esa libertad. Empero, santo Tomás no fue exactamente un campeón de la libertad de opiniones en todos los terrenos. No hay que olvidar que su argumento principal contra los actos de Enrique VIII consistía en que el papa seguía teniendo la última palabra en la definición de la vida moral y hasta política de los cristianos. Esto sin embargo, el humanista inglés, con su vida recta y su muerte ejemplar, presenta una extraña y atractiva imagen en el seno de una sociedad cuya política estaba perfectamente dominada por las ideas tan elocuentemente elucidadas por Nicolás Maquiavelo.

§ 3. LAS IDEAS ECONÓMICAS DE LA «UTOPÍA» DE MORO. — Aunque toda la *Utopía* obedece a una visión crítica extensa de la sociedad europea de principios del siglo XVI, y no sólo de los aspectos económicos de esta sociedad, es muy práctico, para presentarla, partir de las concepciones económicas de santo Tomás Moro. Se ha dicho que la *Utopía* es como una antítesis de las posiciones maquiavelianas. Esto es cierto, pero en el aspecto económico no es así, pues Maquiavelo lo dejó de lado, o lo suprimió por completo en sus ideas sobre el arte de gobernar. Santo Tomás, en cambio, hace de la crítica económica —basada en convicciones morales— la piedra de toque de su construcción utópica. Ésta fue escrita contemporáneamente con la redacción de *El Príncipe*, entre 1515 y 1516, en latín. Apareció en inglés en 1551, fecha en que comenzó a causar verdadero impacto en las mentes europeas.[5] Fue publicada en castellano en 1637, por un amigo de don Francisco de Quevedo, y prologada por éste.

La primera parte de la breve obra maestra fue escrita después de la segunda, y es la que trata de las cuestiones económicas. En ella, Moro hace una crítica demoledora del nuevo afán de lucro que invade toda la sociedad del norte de Europa; su punto de vista puede ser en cierta manera medieval, pero si lo es, está desposeído de la melancolía de quien quisiera volver a situaciones pasadas. En primer lugar, santo Tomás protesta contra la comercialización de los modos rurales de producción, que a él le parecen moralmente intocables. En Inglaterra los señores estaban convirtiendo los terrenos comunales en cotos cerrados de pastoreo, para explotar la lana en gran escala. Estos nuevos capitalistas eran

5. J. Bronowski y B. Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*. Harmondsworth, 1963 (1.ª ed., 1960), p. 67.

enteramente indiferentes a la suerte de los aldeanos a quienes el vallado de los campos dejaba en la indigencia.

... las ovejas que tan mansas suelen ser y que con tan poco suelen alimentarse, ahora... han empezado a mostrarse tan feroces y famélicas que hasta engullen hombres, y devastan y despueblan campos, casas y ciudades. En efecto, en todos los lugares del reino en donde se obtiene la lana más fina, y por consiguiente la más preciosa, los señores, los caballeros y aun los santos varones de los abades no se contentan con las rentas y beneficios que sus antecesores solían obtener de sus dominios, y no contentándose con vivir muelle y perezosamente, sin ser en manera alguna útiles a la sociedad, antes bien nocivos, no dejan ninguna parcela para el cultivo; todo se reserva para pastos, derriban las casas, destruyen los pueblos; y si respetan las iglesias es, sin duda, porque sirven de establos para sus rebaños.[6]

Y en este tono prosigue santo Tomás describiendo cómo el espíritu comercial amoral se ha extendido a las zonas rurales. Al describir las actitudes de la nueva burguesía, dos capítulos más atrás, he querido abstenerme de tocar el aspecto específico del nuevo tipo de explotación de unos hombres por otros que su aparición conllevó. En cambio ahora, por boca de Moro, y de muchos de los autores que irán pasando por las próximas páginas, la cuestión irá esclareciéndose, sin necesidad de un tratamiento especial y aislado. Baste decir que, poco a poco, el problema moral de la explotación económica planteado por Moro, junto a Juan Luis Vives y a otros humanistas, representa una tradición que ya no dejará de acuciar las mentes de todos los filósofos de la sociedad y que, hoy mismo, es uno de los puntos centrales de esa misma disciplina. Volviendo a Moro, diremos que se hallaba preocupado por la aparición de un nuevo orden económico de cosas que no le placía. Su disgusto no se limitaba a la forma de explotación del campo sino que se extendía a otros aspectos de la vida económica. En primer lugar —y como ya puede verse en la cita de más arriba— se sentía inquieto ante el hecho de que pudieran existir parásitos de la sociedad, tanto los ricos que vivían en la molicie, como toda otra clase de haraganes, en los que incluía a vagabundos, soldados y frailes. Y en segundo, Moro se halla también insatisfecho con las grandes especulaciones mercantiles que manipulaban las mercancías artificialmente para crear demandas agudas, vender a mayor precio, y otras ingeniosidades típicas de los comerciantes, y que suelen hacerse sin contemplación alguna de las necesidades del pueblo. Santo Tomás no propuso exactamente ningún remedio, y se limitó a expresar con rigor y coherencia su indignación moral contra el naciente capitalismo, contra la nueva mentalidad que, sin escrúpulos, erosionaba las viejas lealtades y los aspectos solidarios y caritativos del universo medieval en crisis.

En cierto sentido, claro está, remedios y soluciones sí los

6. Santo Tomás Moro, Utopía, Libro I, trad. castellana en *Utopías del Renacimiento*, Méjico, 1941 (reimp. 1973), y *Utopía*, Madrid, 1973.

hay en santo Tomás Moro, pero son esencialmente utópicos, pues caen dentro de la sociedad soñada por él, la de la isla de Utopía. En esta lejana tierra existe un sistema de trabajo que impide estas desigualdades y conflictos. Se ha eliminado la propiedad privada de modo que los beneficios del trabajo van a parar a la comunidad. Se ha eliminado también el dinero, con lo cual la especulación comercial es imposible. Para que exista abundancia y bienestar, hay un reparto constante de bienes y su circulación está controlada por el estado, que es una entidad paternalista y mucho más administrativa que verdaderamente política. Se trata de un sistema comunista que no difiere excesivamente del platónico, ni siquiera en muchos de sus rasgos secundarios: comidas en común, horarios de trabajo preestablecidos, disciplina constante. Pero, al contrario de Platón, la división del trabajo está menos agudizada. Los hombres de Moro son menos especializados y llevan a cabo tareas de toda índole. Tampoco en su estatismo económico hay que ver una influencia directa de Platón sino más bien de las ideas mercantilistas de la época, a las que no era en absoluto ajeno.

§ 4. La Isla de Utopía. — La obra sobre la *Insula Utopia*, fue publicada en Lovaina, en el año de 1516; su largo título señalaba que trataba *de optimo rei publicœ statu*, es decir, del mejor estado posible. Santo Tomás coloca esta imaginaria república en una isla situada no lejos de las costas sudamericanas. Esa isla y su estado son un símbolo indudable de su propia patria, como ya señalara el mismo Erasmo de Rotterdam y luego Francisco de Quevedo, pero la imagen americana se debe en mucho al tremendo impacto causado en las mentes europeas por el descubrimiento español. En el caso de Moro su información procedía de los informes dados por Américo Vespucio, italiano que había hecho algunos viajes de exploración, y que gozaron de gran difusión a partir de 1507. Moro pretende que no hace sino transmitir las experiencias que le relató a él y a Pedro Egidio en Amberes un marino portugués que había pasado algunos años en la isla de los utópicos.[7]

La isla de Utopía —del griego, «sin lugar»— tiene unas doscientas millas de largo, «y ofrece en conjunto la forma de la Luna en cuarto creciente». Tiene la isla cincuenta y cuatro ciudades «magníficas y espaciosas, conformes en lengua, costumbres, organización y leyes». Su capital es Amaurota —del griego, «oscuro», alusión posible al brumoso Londres—. Las ciudades poseen las tierras en proporción justa, de modo que ninguna predomina sobre las demás. En estas tierras hay alquerías, habitadas «por ciudadanos que las ocupan por turno», las trabajan y se reintegran al año siguiente a las ciudades, excepto aquellos que gozan del trabajo campestre y se quieren quedar unos años más. La

7. Moro, *Utopía*, I, *passim*. Para el impacto de los nuevos descubrimientos sobre las mentes de los españoles, véase el capítulo I de C. Lisón Tolosana, *Antropología social en España*. Madrid, 1971, pp. 1-96.

división del trabajo es mínima, pues la vida de los campesinos es muy variada, todos hacen todas las faenas del campo. Además, se trata de unos agricultores muy avisados puesto que

crían grandísimo número de pollos gracias a un procedimiento admirable, pues los huevos no son incubados por las gallinas, sino que lo son por medio de calor mantenido a constante temperatura,

con lo cual santo Tomás se nos revela no sólo como curioso predecesor de la invención de la incubadora, sino como un ejemplo muy primerizo de los criterios de eficiencia y productividad que poco a poco se adueñarían de la economía. Además de estas granjas comunes, los utópicos son un pueblo industrioso, pero no industrial, y dedican gran parte de sus esfuerzos —como los ingleses aún hoy— a sus jardines, los cuales, según Moro, son los más bellos del mundo.[8]

La sociedad y el estado utópicos fueron fundados por Utopo, que fue el primer rey. Sin embargo, el gobierno lo es por elección. Cada treinta familias eligen un magistrado; los magistrados están presididos, cada grupo de diez, por un «protofilarca», una de las muchas palabras con que el ingenio fresco y humorístico de santo Tomás salpica toda su obra. Todos los magistrados «escogen, mediante voto secreto, a un príncipe, seleccionándolo entre cuatro candidatos propuestos por el pueblo». El gobierno es, pues, democrático.[9]

La moral que preside la vida en Utopía es básicamente epicúrea, no cristiana:

... cada cual utiliza el tiempo a su albedrío, pero no lo malgastan en la holganza ni la voluptuosidad, sino en alguna ocupación distinta de su oficio y escogida según sus gustos. La mayoría de ellos dedica estos intervalos al cultivo de las letras...

... pasan una hora de entretenimiento en verano en los jardines y en invierno en las salas comunes donde comen; allí se ejercitan en la música o se recrean conversando.

Su jornada de trabajo es sólo de seis horas, lo cual basta y sobra para que todos tengan lo que necesitan, pues el reparto de los bienes es equitativo, y el consumo sobrio; la ostentación y el gasto inútil no existen en Utopía.[10] El dinero ha sido sustituido por el trueque en el mercado, donde van los ciudadanos a tomar lo que necesitan sin tener que dejar nada a cambio. Como predomina el sentimiento de comunidad, y no el individualismo económico, y los negocios personales son imposibles, la codicia deja de tener una razón de ser. Sin embargo, santo Tomás no cree posible que la sociedad utópica pueda prescindir de los esclavos, aunque

los utópicos no reducen a la esclavitud ni a los prisioneros de guerra, a menos que ésta fuese de agresión, ni a los hijos de los esclavos, ni, en general, a ninguno de los que en otras tierras son vendidos como tales, sino a aquellos cuyo crimen merece ese castigo y a los que fueron condenados a muerte por algún delito reconocido en alguna ciudad extranjera.[11]

8. *Ibid.*, II, caps. I y II.
9. *Ibid.*, II, cap. III.
10. *Ibid.*, II, cap. IV.

Tampoco cree posible la comunidad de mujeres y la disolución del matrimonio, aunque reconoce medidas avanzadas tales como el reconocimiento mutuo y previo de los cuerpos de los futuros cónyuges y ciertos tipos de divorcio. En resumen, la *Utopia* de Moro presenta una sociedad de costumbres epicúreas, religión pagana, gobierno democrático; basada en una gran confianza en los recursos de la naturaleza humana y en la sociabilidad. En el sentido tradicional clásico Utopía está ordenada para el ejercicio de la virtud, pero la importancia de la tolerancia política, religiosa y de opinión es en ella primordial, o por lo menos más explícita que en las obras de la antigüedad que pueden compararse con la de santo Tomás. Tanto en la *República* como en *Las Leyes*, Platón concede un papel muy destacado a la censura gubernamental; no así Moro, el radicalismo de cuya obra queda apenas velado tras su estilo irónico y pretensión fantástica.

§ 5. LAS DEMÁS UTOPÍAS RENACENTISTAS. — Aunque la obra de Moro no causara un impacto detectable entre los príncipes —nunca fue impedimento para que su autor alcanzara puestos muy altos en el Gobierno— su influjo estimuló las mentes de muchos escritores. Uno de los más importantes, y el primero, fue Tommaso Campanella (1568-1639), dominico calabrés, que vivió en la última década del renacimiento, y que sufrió los sinsabores de la reacción católica; fue torturado siete veces a causa de las que eran consideradas herejías suyas. Pasó veintisiete años en las prisiones napolitanas del rey de España, y allí escribió su *Civitas Solis*. Al final logró huir y hallar refugio en Francia, donde a la sazón gobernaba el cardenal Richelieu. La Ciudad del Sol es una sociedad imaginaria, quizás aún más tolerante que la isla de Utopía, pues sus ciudadanos pueden viajar sin restricciones, y más penetrada aún de espíritu científico.[12] Sir Francis Bacon (1561-1626) fue quien realmente reflejó dicho espíritu en su utopía, la *Nova Atlantis*. La *Nueva Atlántida* (1629) aparece ya un siglo más tarde que la obra de santo Tomás y la escribe uno de los representantes más descollantes de la gran expansión científica de fines del XVI y de todo el siglo XVII. El interés pasa del terreno de lo político al de lo científico, pero el libro sigue siendo un documento social.

La *Nueva Atlántida* es la primera obra que plantea la idea de una sociedad gobernada por principios científicos, según los vaya marcando la investigación. En vez del filósofo rey tenemos aquí el ideal de una sociedad cuya confianza y autoridad reposa en

11. *Ibid.*, I, cap. VII.
12. T. Campanella, *Civitas Solis*, *passim*; abundan, claro está, las traducciones italianas. *La città del sole*. Trad. castellana en *Utopias del Renacimiento*, *op cit.*, y *La ciudad del sol*. Madrid, 1971.

manos de hombres de ciencia. Empero la distinción no es excesivamente importante en el momento en que fue escrita, ya que no se había producido una escisión completa entre ciencia y filosofía; Bacon mismo, Descartes y Leibniz se consideraban indistintamente a sí mismos filósofos y hombres de ciencia. De todas formas, la utopía de Bacon, aunque atiende a problemas tan humanos como los de la soledad o los inconvenientes de la vida en las grandes urbes, parece excesivamente estática; Bacon quiere que se produzca el cambio científico y el acrecentamiento en los conocimientos sin que cambien demasiado las costumbres de los hombres. Toda su obra está inspirada en un inmovilismo social bastante agudo, que contrasta con su cientifismo, y que Bacon propugna para evitar la «corrupción de las costumbres» que acarrean, según él, los viajes, los extranjeros y el comercio. Estas contradicciones son de poca monta, habida cuenta de que Sir Francis Bacon inicia una tradición importante que consiste en la idea de que la ciencia debe tener un influjo decisivo en la marcha de la sociedad y figurar también en el seno del gobierno y del poder, idea que ha triunfado en buena medida en la posteridad.[13]

Puédense citar muchas más utopías, como la de Guillaume Postel *De orbis terræ concordia*, y, ya en el siglo XVII, la *Océana* de Harrington. No es necesario abundar en ellas, pero conviene subrayar que la idea de *concordia mundi*, de armonía entre naciones civilizadas —cristianas, en la imaginación de la época— y paz universal se incorporó a través de ellas al pensamiento utópico, cuyo realismo trasciende la noción de utopía. Antes de Postel, ya era idea central en Erasmo y volverá a plasmarse en Kant. Surge, en gran parte, como llamada de unidad cristiana ante el terror cerval despertado en Europa por la expansión turca y la inquietud producida en los humanistas por las guerras entre sí de los príncipes cristianos.[14]

13. Francis Bacon, *Nova Atlantis*, o bien *New Atlantis*; hay traducción española en *Utopías del Renacimiento*, *op. cit.*, y *Nueva Atlántida*. Madrid, 1973.

14. La introducción histórica general más importante al pensamiento utópico es la obra de Frank y Fritzie Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Oxford, 1979; para el sentido e importancia de la utopía, B. Goodwin y K. Taylor, *The Politics of Utopia*, Londres, 1982.

CAPÍTULO IV

LA REFORMA PROTESTANTE

§ 1. En la gran mudanza de tantas cosas que se opera durante el Renacimiento, las utopías son, en cierto modo, un episodio aislado, hijo del movimiento humanístico, entroncadas con la realidad por su lado crítico; pero su crítica es a veces libresca, pues no apela a la acción de alguna manera palpable. Esto responde mucho al carácter general del humanismo renacentista, que tiende a la erudición y al intelectualismo. Y es que dentro del conjunto de movimientos de la época, el que verdaderamente puso en acción a la gran mayoría de las conciencias europeas no fue el humanismo, sino el Protestantismo, el cual, a la postre, tampoco se explicaría sin el primero. Por añadidura, muchos de sus textos no están exentos de elementos utópicos; así, la teocracia que Calvino instauró en Ginebra, o hasta las efímeras comunidades anabaptistas de la época tienen algo del espíritu que animaba a los esquemas utópicos.

Con mucha perspectiva histórica, el Protestantismo puede entenderse como una herejía más dentro de la línea de las muchas que surgieron en la Edad Media. Las herejías nunca dejaron de aguijonear a la Iglesia, ya desde la época del Imperio Romano. A principios del siglo XIII aparecen los cátaros, o albigenses —de Albi, en Provenza— con su dualismo religioso oriental, que concibe el universo dividido entre las fuerzas del bien y del mal. Su extrema renuncia a los placeres sexuales provocó curiosas reacciones estéticas y sentimentales, muy relacionadas con la idea del amor caballeresco y romántico, tan peculiar a las expresiones artísticas de nuestros pueblos europeos.[1] Por otra parte, Pedro Valdés creó en Lyon una secta que predicaba la pobreza y la humildad según un estilo parecido al franciscano, pero que acabó siendo herética, pues los predicadores eran laicos, y se confesaban entre sí. En el siglo XIV John Wycliff (1324-1384), traductor al inglés de la Biblia, intentó reformar la Iglesia, con lo que consiguió ponerse en el campo herético. Fue rápidamente declarado hereje, pues no se le ocurrió otra cosa que sugerir que los clérigos deberían ser despojados de sus abundantes bienes.

1. En este sentido véase Denis de Rougemont, *L'amour à l'Occident*. París, 1939, *passim*.

Sus seguidores sufrieron en Inglaterra una dura persecución. Por último, aparecieron los husitas, seguidores de Jan Hus, sacerdote de Praga, que pereció en la pira en 1415. Sus doctrinas, que florecieron por toda Bohemia, eran parecidísimas a las de los lolardos, o seguidores de Wycliff. Sin embargo, a la larga, ninguna de estas herejías triunfó, no sólo a causa de la eficiencia con que funcionaba la Inquisición, fundada en 1229, sino también porque los herejes mismos aceptaban una visión del mundo muy similar a la de los ortodoxos. Por añadidura, la superioridad intelectual de los doctores de la Iglesia, así como la lealtad política de los diferentes reinos hicieron imposible que la cosa pasara a más hasta fines del Renacimiento. La política renacentista crea las condiciones adecuadas para que se produzcan al fin una herejía con éxito. Ésta fue de dimensiones tales que, a partir de su aparición, los historiadores dejan de llamar a la época Renacimiento, para llamarla Reforma aunque, en puridad, la Reforma es una de las consecuencias inmediatas más trascendentales del nuevo orden de cosas impuesto por el Renacimiento.

En el sentido religioso este nuevo orden tiene toda clase de precursores inmediatamente anteriores a los verdaderos reformadores. Uno de ellos es Savonarola (1452-1498), prior de San Marcos de Florencia a quien hemos mencionado al relatar la vida de Maquiavelo. Savonarola poseía una fuerza carismática que arrastraba a los florentinos en éxtasis y lloros cada vez que les hablaba públicamente. Al morir Lorenzo el Magnífico, Girolamo Savonarola se hizo con el poder, y gobernó Florencia hasta 1498, amenazando constantemente a sus habitantes con las penas eternas del infierno, mientras que procedía a la destrucción de muchas obras de arte y a la quema de libros, entre los que figuraban los versos de Petrarca. Consiguió que los niños espiaran a sus padres, y otras medidas dignas de un estado policía. Los Borja, que controlaban el Papado, decidieron acabar con él, pues aunque no negaba el dogma, Savonarola era demasiado incontrolable. Y su religiosidad, indudablemente auténtica, exigente y sincera, ponía en peligro los intereses y prácticas mundanas de la Iglesia de la época. Por su parte los florentinos ya estaban hartos del monje y la misma muchedumbre que le había seguido ciegamente, le llevó a la hoguera. Savonarola es una gran figura profética de la reforma del cristianismo que se avecinaba[2] a pesar de los aspectos demagógicos que se le atribuyen a su actuación desde el púlpito.

Erasmo, Luis Vives y santo Tomás Moro son, a su vez, precursores de la Reforma. Erasmo, con su racionalismo y su secularismo, fue declarado, «impío hereje» por el concilio de Trento, y su *Elogio de la Locura* inscrito en el índice de libros prohibidos, aunque su autor no renunciara jamás a su fe católica. En realidad estos hombres nunca pretendieron crear un cisma, y el último murió mártir de la unidad católica, pero sus obras habían creado el clima intelectual que en conjunción con el movimiento de nueva piedad que caracteriza la época —místicos castellanos, Tomás de Kempis— condujo a la Reforma protestante. Así el Concilio de Trento sabía lo que se hacía al querer destrozar el prestigio del viejo sabio holandés.

2. J. C. Olin, *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola*, Westmister, 1969, p. 1.

§ 2. Martín Lutero y el luteranismo. — Lutero (1483-1546), alemán de Turingia, nacido en Eisleben de una familia de mineros pobres, entró en la orden de los monjes agustinos, después de una juventud azarosa en la que había combinado la penuria con el estudio. Pronto llegó a ser profesor de la recién fundada Universidad de Wittenberg, en Sajonia. Fue allí donde entró en conflicto con el arzobispo local a través de su agente Johannes Tetzel, a raíz de la cuestión de las indulgencias. Éstas eran vendidas por la Iglesia en cantidades considerables y le producían ganancias muy pingües. La indulgencia era una cédula de remisión de parte del castigo que le corresponde al alma después de la muerte, a causa de sus pecados. La diligencia de Tetzel en la venta de indulgencias le llevó a curiosas afirmaciones sobre la redención de penas por el pago que ni la misma Iglesia Romana se atrevía a hacer. Lutero, como fiel católico, combatió con gran denuedo las peregrinas y lucrativas afirmaciones de Tetzel. Su posición apareció en la forma de 95 tesis, que se ofreció a defender públicamente. El 31 de octubre de 1517 clavó este documento sobre la puerta del castillo de Wittenberg. Este acto dramático es el principio concreto de la Reforma Protestante en Europa. Pero como no era un acto gratuito ni solitario su éxito fue inmediato; Martín Lutero fue pronto apoyado por un sinnúmero de personas. El papa, León X, hijo de Lorenzo de Médicis, y que excomulgaría más tarde a Lutero, intentó dominarle apelando a los agustinos. Después de varias vicisitudes y debates públicos, la separación se hizo inevitable, pues en 1519 Lutero había declarado ya que el papa era el Anticristo, entre otras afirmaciones de similar calibre.

El apoyo político que encontró Lutero se debe a las implicaciones sobre la autoridad que encerraba su doctrina, aunque jamás se preocupara por dilucidar la naturaleza misma de la autoridad.[3] Ya las veremos en seguida, mas notemos ahora el hecho escueto de que el monje rebelde no se encontró solo y que su protesta religiosa tuvo éxito porque se entroncó con las aspiraciones de los príncipes germánicos, aunque andando el tiempo éstos le fueran abandonando y apareciera un luteranismo político ya fuera del control del mismo Martín Lutero. El caso es que, al principio, Lutero fue el portavoz de la rebelión protestante. Como tal se enfrentó personalmente con don Carlos V cuya vasta concepción de una Cristiandad unida, dinámica y entre renacentista y

3. J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. Londres, 1941 (1.ª ed., 1928), p. 18.

medieval, Lutero había de minar implacablemente. Don Carlos le llamó ante la Dieta del Imperio, que se reunió en Worms, y allí se vieron. Como Lutero no se retractara, don Carlos desencadenó la guerra, llamada de Esmalcalda, que pese al temible apoyo bélico español acabó con una paz, la de Augsburgo (1555), que significaba una derrota para la política del Emperador católico, pues en ella se estipulaba que los príncipes luteranos podían seguir practicando su nueva religión. Así comenzaron las llamadas Guerras de Religión, que llenan toda una fase de la historia europea. Mucho antes de todos estos acontecimientos guerreros, Martín Lutero había traducido la Biblia, fundando con ello el alemán literario moderno. Además, siguiendo sus principios acerca de la conducción de la vida privada y la del sacerdocio, había casado en 1525, con una ex monja, Catalina de Bora.

El mensaje religioso de Lutero es amplio y complejo. Simplificando mucho, Lutero quería reformar todas las prácticas de la Iglesia y volver a lo que él creía ser el Cristianismo puro y primitivo. Con ello no intentaba dividir la Cristiandad, sino reformarla. Lo primero que hicieron los luteranos fue eliminar los «elementos idolátricos» de la liturgia e instaurar el texto bíblico como fuente constante de conocimiento religioso. Lutero hace de la Biblia el eje de toda su piedad, y de su lectura e interpretación libre por cada cristiano la forma central de acceso a la verdad, con lo cual los sacramentos pierden su función de transmisores más importantes de la gracia divina. A su vez, este enfoque entraña una apelación intensa al dogma de fe y, por ende, un ataque a la razón de los humanistas. Los humanistas universitarios norteños, que al principio simpatizaron con la protesta, se encontraron con un enemigo inusitado: Lutero atacó a las universidades, a pesar de ser él mismo un ejemplo excelente de universitario tudesco (había estudiado en la de Erfurt). Además le cabe el dudoso honor de haber repudiado fogosamente las teorías de Copérnico por primera vez, entre las de otros sabios. Pero tales ataques no iban dirigidos contra la universidad en sí ni contra la ciencia en general, sino contra la desviación de la verdad revelada. Así pronto sabios luteranos darían publicidad a las teorías copernicanas. La revelación entre Reforma y ciencia posee pues múltiples facetas.[4] Pero la gran paradoja del luteranismo es que, a pesar de significar en ciertos sentidos el aumento fanático del irracionalismo y del dogmatismo, fue a la postre una fuente de libertad interna para las conciencias. En efecto, Lutero concedía una importancia capital a la decisión personal y, como se ha repetido con frecuencia, quería hacer de cada cristiano un sacerdote, o sea, un ser enteramente responsable de su fe y de sus actos. Todo esto puede verse en su manera de entender el libre examen de las Sagradas Escrituras, que aunque no consiste ni mucho menos en un análisis racional de ellas, sino en

4. B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A study of the Theology of Luther*. Chicago, 1961.

una lectura mística, esconde las semillas de la crítica, muy a pesar de las intenciones del reformador turingio. Además, frente a la ritualización romana, el Protestantismo luterano pedía nuevas responsabilidades al cristiano, al que coloca solo frente a Dios y frente a sí mismo, sin el consuelo de unos sacramentos sabiamente administrados por la clerecía. Por eso se puede decir que el Protestantismo es también un aspecto del triunfo del individualismo renacentista, pero un triunfo que ha de dejar a solas al hombre con su razón y, a la larga, desmoronar y dividir las iglesias protestantes como tales. Mas estos procesos de descomposición eclesiástica son los que permitieron, entre otros factores, el desarrollo ulterior de la nueva mentalidad tolerante, liberal y burguesa en grandes zonas del mundo europeo.

§ 3. Las ideas políticas de Lutero. — Las obras políticas de Lutero son escritos de circunstancias, elementos de controversias muy emocionales, y no responden a una doctrina amplia y coherente. Si se comparan las ideas de diferentes momentos de la vida de Lutero, éstas parecen muy inconsistentes entre sí[5] y, sin embargo, su importancia en la historia del desarrollo del pensamiento político moderno no es desdeñable.

Lutero fue consistente, eso sí, en su insistencia en el deber de los cristianos de obedecer a las autoridades mundanas. Según él es el Todopoderoso quien ha puesto a los príncipes sobre la tierra, y hay que obedecerlos, por insensatas que sean sus obras. Hay que sufrir sus desmanes porque ésta es la condición de la vida social, el ser un lugar de sufrimiento para alcanzar el cielo. Por eso, afirma Lutero en su discurso *A la nobleza cristiana*[6] que jamás apoyará él la rebelión de los súbditos contra sus príncipes. Todo el ataque sin cuartel que lleva a cabo contra la jerarquía eclesiástica se torna en ciega obediencia cuando se trata de los príncipes, quienes apoyan fervientemente una doctrina que les es muy favorable a su poder. De ese modo, la doctrina medieval de las dos espadas, la sociedad dividida en dos jerarquías que conviven en difícil desequilibrio, se viene abajo. Con ello el luteranismo refuerza la tendencia política absolutista. Las razones alegadas por Lutero son diferentes a las maquiavelianas, pero los resultados se asemejan. Por otra parte el elemento patriótico tampoco está ausente; el último capítulo de *El Príncipe* que pide la liberación de Italia de los bárbaros, encuentra su eco en el discurso luterano *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, en la que las exhortaciones religiosas se combinan con un resquemor germánico contra el dominio religioso de los italianos.

Hay otra razón por la que Lutero predica la obediencia, y es su horror ante el caos social que hundiría un sistema jerárquico dentro del cual era posible su rebelión espiritual, porque Lutero pretende que su revuelta sea espiritual y que ello no entrañe

5. J. W. Allen, *op. cit.*, p. 15.
6. Lutero, *An den Christlichen Adel deutscher Nation*, 1520, vol. VI de la edición de Weimar.

otros cambios que los estrictamente formales de la Iglesia. De ahí proviene su feroz hostilidad contra los movimientos religiosos populares que pedían reformas sociales. Las Rebeliones Campesinas centroeuropeas cogieron a Lutero por sorpresa. Los campesinos se acogían a ciertos credos religiosos, pero su motivo era económico, pues se hallaban ahogados por los impuestos y las gabelas señoriales. Lo curioso del caso es que el mensaje luterano precisamente fue el que acabó por dar a esos campesinos una conciencia de lo injusto de su situación. Lutero enseñaba la libertad espiritual y los oprimidos en seguida la interpretaron en un sentido social. «La lectura de la Biblia los intoxicó y exaltó cual si fuera vino embriagador, y los llevó, no a la revolución, sino a la anarquía absoluta.»[7] Fue entonces cuando Martín Lutero escribió su reaccionario panfleto *Contra las hordas asesinas y ladronas de los campesinos*,[8] con lo cual aumentó o reforzó los prejuicios aristocráticos contra la masa campesina.

Esto parece más sorprendente cuando se considera que fueron las ideas de Lutero las que pusieron en marcha la rebelión de los campesinos alemanes, quienes encontraron en ellas una fuente de inspiración para resolver su aguda situación de casta explotada. Los campesinos creyeron que el mensaje de Lutero se refería más al Sermón de la Montaña que al sistema teológico desarrollado a través de varios siglos de Cristianismo. «Pronto descubrieron que el nuevo Protestantismo... protestaba menos contra sus amos que contra los enemigos de sus amos.»[9] De no haber sido por su noble defensa de la libertad de conciencia, Lutero hubiera pasado a la historia como uno de los seres más retrógrados. Su actitud absolutamente negativa contra la revuelta de los anabaptistas, empero, no dejó de hallar eco en otros reformadores, entre ellos Calvino, quien los consideraba como enemigos de la salvación del hombre y demonios que querían pervertir a toda la humanidad «y ponerla en tal horrible confusión que sería mejor que los hombres se volvieran bestias o lobos que permitir que se mezclaran» con los auténticos cristianos.[10]

Su tratado *De la autoridad humana*[11] no está dedicado a ella propiamente, sino a sus límites frente a la libre conciencia del cristiano. La autoridad civil debe limitarse a los bienes materiales y a la parte física de los hombres, del mismo modo que la eclesiástica nada tiene que ver con la riqueza material. El creyente debe negarse a que el poderoso quiera cambiar su fe, aunque debe sufrir sus desmanes con cristiana resignación. Sin que esta división total de las zonas de influencia fuera óbice para ello,

7. R. H. Murray, *The Political Consequences of the Reformation*. Boston, 1926, p. 74.
8. Lutero, *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*, 1525, ed. de Weimar, XVIII.
9. H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*. Nueva York, 1929, p. 35.
10. Murray, *op. cit.*, lo cita, pp. 92-93.
11. Lutero, *Von weltlicher Uberkeyt*. Wittenberg, 1523, ed. Weimar, vol. XI.

poco más tarde vemos a Lutero predicando a los príncipes su deber de organizar iglesias reformadas, en los lugares donde reinaban, porque, según él, los poderosos debían ser ejecutores de la voluntad divina. Naturalmente, para que esto fuera así los príncipes debían forzar la conciencia de sus vasallos, lo cual se contradice flagrantemente con las afirmaciones anteriores. Pero la vida misma de Martín Lutero es un ejemplo imperecedero de las contradicciones que agitaban a la sociedad europea del siglo XVI.

§ 4. JUAN CALVINO Y LA TEOCRACIA GINEBRINA. — Los eventos de la Reforma más importantes para el ulterior desarrollo de la filosofía social van ligados al nombre de Jean Calvin o Juan Calvino (1509-1564). Era este francés, nacido en Noyon, un estudioso del derecho, por el que había abandonado la teología, y aprendió humanidades en el ambiente parisiense, leyes en Orleáns y griego en Brujas. El influjo de estas disciplinas en su carrera ulterior es evidente. Todo lo que Lutero tiene de monje medieval lo tiene Calvino de humanista. Ello no impidió que Calvino se sintiera atraído por el influjo luterano, en especial en lo que se refiere a la justificación del hombre por la fe mera y simple. A causa de esto tuvo que huir de París; abjuró del Catolicismo y se fue a Basilea, donde, con veintiséis años, escribió la *Institución de la Religión Cristiana*.[12] Este libro lo convirtió en la máxima autoridad doctrinal de la Reforma protestante, sobre todo por sus virtudes sistemáticas y de claridad expositiva, no ajenas a la pericia jurídica de su autor, cosas éstas que contrastaban con la literatura desordenada y encendida de Martín Lutero.

Fue entonces cuando Calvino entró en contacto por primera vez con Ginebra, ciudad que se había rebelado contra su obispo, el cual era el gobernador delegado del duque de Saboya. Allí se convirtió, de momento, en una autoridad religiosa, temida y admirada por los ciudadanos. Después de varias vicisitudes Calvino impuso su dominio sobre la ciudad entera, y para ella escribió dos códigos, las *Ordonnances ecclésiastiques* y las *Ordonnances sur le régime du peuple*. Los que no las aceptaron huyeron, o bien, si se quedaron, fueron ejecutados o encarcelados. De este modo el sistema doctrinal calvinista se convertía en un régimen político totalitario e ideológico. Según él Ginebra estaba gobernada en forma de dictadura religiosa, como verdadera teocracia. Existe un cuerpo de ministros religiosos que se ocupan de las cuestiones dogmáticas y morales, y cuya forma de elección posee algunos rasgos democráticos. Junto a ella está el Consistorio, un cuerpo político compuesto por ministros y algunos miembros elegidos, con facultades judiciales, y con el poder de excomulgar. Todo el aparato del poder civil está a las órdenes del Consistorio. Con estas medidas la igualdad reina en Ginebra,

12. Edición latina, 1536, y francesa, muy aumentada, *Institution chrétienne*, en 1541.

frente a la jerarquización feudal anterior, pero el precio a pagar es muy alto, los castigos impuestos desproporcionados, y algunas de las medidas tomadas por Calvino y sus seguidores, nefastas. Entre ellas menciono tan sólo la de la ejecución del sabio aragonés o catalán Miguel Servet, que venía huyendo de los católicos. Al pasar por Ginebra, Calvino, que lo había denunciado por hereje a la Inquisición, lo prendió y lo envió a la hoguera. A pesar del cariz de la fanática teocracia calvinista, una paradoja semejante a la del luteranismo se produce con el calvinismo: a la larga los diversos grupos calvinistas, donde son minoría, se convierten en defensores de la libertad de cultos, de la tolerancia y, sobre todo, de una nueva moral de la acción y de la ganancia económica. Pero al contrario del luteranismo, tan ligado al poder principesco, el régimen de Calvino —como el de Zwinglio, el teócrata de Zurich— es un régimen de burgueses, de mercaderes y de industriales, desconocedor de la nobleza hereditaria y admirador de los logros adquiridos a pulso por el individuo independiente.[13]

§ 5. LA MORAL ECONÓMICA DEL CALVINISMO. — A través de sus combates doctrinales con sus enemigos, Calvino había ido desarrollando su teoría sobre la predestinación del hombre. Según ella, los hombres existen por y para Dios, y sus mentes terrenas no pueden escrutar los designios de la mente divina; el mero hecho de intentarlo es pecado de arrogancia y de falta de fe. Dios decide qué hombres se salvarán y cuáles no, y es vano intentar averiguar lo que es su voluntad, y hasta intentar ganársela, pues la nuestra es demasiado nimia para poder influir en la infinita de la divinidad. El hombre, pues, está predestinado. Como dice un texto calvinista inglés de 1647:

> El hombre, por su caída en un estado de pecado, ha perdido por completo su capacidad de querer cualquier bien espiritual que conduzca a la salvación. Así que el hombre, innatamente (*natural man*), al ser adverso completamente a ese bien, no puede, por su propio poder, convertirse a sí mismo o prepararse para ello.[14]

Según la interpretación que Max Weber ha dado a las consecuencias de estas creencias religiosas, los calvinistas debían de sentirse muy solos frente a la divinidad. Nada podían hacer por sí mismos para hacerse con la gracia divina, como no fuera, simplemente, creer. Esto estaba agravado por la falta de alivio espiritual que podían haber aportado los sacramentos, prácticamente inexistentes en el Protestantismo, y muy en especial el de la confesión. Por otra parte, nada ganaban con intentar redimir material o espiritualmente a sus prójimos. Pero Calvino enseñaba que todo hombre tenía el deber de considerarse a sí mismo elegido, y de descartar toda duda como diabólica tentación. Para alcanzar la fe y la confianza, Calvino recomendaba el trabajo constante al servicio de Dios. «Esta idea implicaba una tensión enorme, pues el calvinismo había eliminado todos los medios mágicos de alcanzar la salvación.»[15] Según las palabras del mismo Weber, al faltar estos elementos el creyente

> no podía esperar el perdón por sus momentos de debilidad o imprudencia por medio de mayor buena voluntad en otros momentos... No había lugar para el tan humano ciclo católico del pecado, el arrepentimiento, el perdón, la liberación, seguidos por el pecado renovado... La conducta moral del hombre medio carecía así de carácter asistemático y sin plan... Sólo una vida guiada por un pensamiento constante podía realizar la conquista de la bienaventuranza. Esta racionalización fue la que dio a la fe reformada su tendencia ascética peculiar.[16]

Presentada, pues, la predestinación en forma tan extrema, la consecuencia inmediata fue que los sacramentos eran impotentes para la salvación. Pero la idea de la salvación, inherente a toda religión, no abandonaba las mentes de los calvinistas. La ansiedad y angustia que originaba esta creencia era compensada con la doctrina de los pastores calvinistas de que Dios hacía virtuosos en este mundo a sus elegidos para el próximo. Para saber si uno era elegido había que buscar las señales de la divina gracia, y éstas eran la industriosidad, el trabajo y un asceticismo mundano típico de todas las sectas calvinistas. Al poco tiempo este ascetismo industrioso se convirtió no ya en la señal de pertenecer al número de los elegidos, sino en el medio para alcanzar la salvación. Los calvinistas se pusieron manos a la obra, desdeñaron la vida contemplativa y conventual, al igual que desdeñaron la señorial y ociosa; el ocio, entronizado por los poderosos, perdió su categoría social en las zonas influidas por ellos; y el trabajo manual, que ocupaba un lugar muy bajo en la mentalidad medieval, fue ensalzado y considerado ocupación de hombres libres, no de siervos de la gleba. Claro está que no hay que interpretar estas ideas con simplismo y creer que fue la nueva moral calvinista del trabajo el único factor que puso en movimiento la gran prosperidad económica de Europa que se avecinaba, aunque el reparto de riquezas siguiera siendo aún muy desigual. No hay duda que la moral económica calvinista justificaba y dignificaba las ideas burguesas ya establecidas en muchos ambientes acerca de los beneficios y el lucro comercial o industrial; según el calvinismo el beneficio era muestra evidente del favor divino y de la predestinación del individuo con éxito. En este sentido, la concepción calvinista del trabajo y la economía era la justificación ideológica de una situación de hecho. Quizá la conclusión más correcta sería que si por un lado la moral económica que des-

13. N. Birnbaum «The Zwinglian Reformation in Zurich», en *Archives de Sociologie des Religions*, n.º 2, 1959. Reimpreso en N. Birnbaum, *Hacia una sociología crítica*, Barcelona, 1974.
14. Citado por Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tubinga, 1920-1921, vol. I, pp. 99-100.

15. Reinhard Bendix, *Max Weber*. Garden City, Nueva York, 1960, p. 81.
16. M. Weber, *op. cit.*, pp. 117-118, citado por Bendix, *op cit.*, pp. 81-82.

deñaba la idea medieval del *turpe lucrum* hubiera triunfado con o sin protestantismo calvinista, por el otro esta religión la impulsó y la extendió por grandes zonas de occidente —Francia, Escocia, América del Norte— de un modo que hubiera sido mucho más lento, o hubiera seguido muy diferentes derroteros, de no haber existido Calvino y sus seguidores ginebrinos iniciales.

El hecho fue que el protestantismo calvinista explícitamente daba su sanción religiosa a la necesidad del capital y de la banca, a la bondad del préstamo y del crédito, y al beneficio que excediera toda necesidad estricta. Con ello el calvinismo se hace con las simpatías de la media y alta burguesía, y, a cambio, tiene que adaptarse a sus necesidades políticas. El calvinismo temprano tenderá a la creación de comunidades políticas ignorantes de la estructura feudal, basadas en el sistema del cambio, y en la discusión «democrática» de los asuntos, como en un consejo bancario, mientras se deja la fe intocada. Durante esta su época primeriza la sobriedad puritana prevalece, el calvinista es austero, y el trabajo le absorbe por completo, pues la idea de salvación predestinada no puede confirmarse más que con una vida globalmente constructiva, en la que la vieja expresión *laborare est orare* cobra nuevo sentido.

§ 6. EL CALVINISMO EN FRANCIA Y LAS «VINDICIÆ CONTRA TYRANNOS». — El protestantismo francés tomó un rumbo diferente del germánico, por cuanto no logró arrastrar a la nación entera, pero sus consecuencias no fueron pequeñas. El calvinismo fue la rama del Protestantismo que triunfó en Francia, pero tuvo que adaptarse a una base protestante autóctona, formada por los precursores de aquella religión, que eran hombres de tendencias humanísticas. Además, es peculiar del primer protestantismo francés que lo siguiera más la nobleza que la burguesía, con lo cual la versión gálica del calvinismo —la religión Hugonote— posee rasgos aristocráticos que la distancian de las creencias de los ginebrinos. Los hugonotes franceses —entre los que estaba el príncipe de Condé y el rey de Navarra— abandonaron la idea calvinista de la resistencia pasiva al poder civil, para poderse así rebelar contra la familia católica de Guisa, que quería el trono. De este modo apareció el tratado la *Franco-Gallia* de François Hotman, en 1573, un libro que justificaba la resistencia contra la tiranía y, por lo tanto, al bando rebelde en las guerras civiles de religión que asolaban a Francia. Pero dentro de esta línea el texto más importante es la *Vindicación contra los tiranos*, de 1579, obra de un anónimo autor que decía llamarse Esteban Junio Bruto; la familia de Junio Bruto, en Roma, fue famosa por su invariable lealtad hacia la plebe.

Las *Vindiciæ contra tyrannos* son un conjunto de ejemplos históricos mediante los que su autor quiere mostrar que los súbditos deben obedecer al rey salvo si éste les obliga a actuar contra la ley de Dios. Los ejemplos bíblicos de profetas que se rebelan contra los príncipes que transgreden la ley mosaica justifican este punto. Con ello las *Vindiciæ* desean establecer una limitación a las facultades del soberano. El problema de la determinación concreta de cuál es la ley de Dios no está aquí en cuestión; de lo que se trata es del principio que debe regir su conducta como gobernante. Afirmado esto, la *Vindicación* pasa a tratar la cuestión de si es justo o no resistir al príncipe que desea oponerse a la ley de Dios. A esto contesta su autor mediante una doble teoría del contrato social; según ella hay un pacto entre Dios y el rey con su pueblo de obedecer la ley del primero, mediante el cual estos últimos se convierten en el pueblo elegido, mas luego hay otro pacto entre el rey y el pueblo, por el que el rey se compromete a reinar con justicia. Si se eliminara la primera parte de este doble contrato, quedaría tan sólo un pacto entre el rey y la comunidad popular, de modo que el monarca sería visto como depositario de una fe contractual, y no como superhombre con atribuciones cuasi sobrenaturales.[17] Pero este paso no lo dan las *Vindiciæ* y la teoría contractual del poder en ellas presentada —con todo lo que tiene de secularización burguesa— está aún imbuida de elementos teológicos. Sin embargo, la consecuencia que queda clara es que si el rey viola el contrato, la resistencia de sus súbditos está justificada.

Las *Vindiciæ* son un excelente ejemplo de la literatura llamada monarcómana, un término inventado aparentemente hacia 1600 para referirse a los escritores que justificaban el derecho a la resistencia. Como quiera que algunos autores españoles presentaran teorías muy coherentes sobre el tiranicidio, los monarcómanos son escritores que militan en los dos grandes bandos religiosos en que Europa estaba dividida. De entre las obras de los monarcómanos franceses, aparte de la ya citada *Franco-Gallia* y la *Vindicación contra los tiranos*, descuellan el *Réveille-matin des français* —obra muy asistemática, resumen de muchas actitudes e ideas hugonotes y que apareció en 1573 y 1574— y las *Mémoires de l'État sous Charles IX*, de 1576.[18]

Todas ellas son una respuesta polémica y teórica a los sangrientos hechos de 1572, que consistieron en la matanza de miles y miles de hugonotes por orden de la católica Catalina de Médicis, durante la noche de San Bartolomé, el 24 de agosto. Enrique de Navarra, que era hugonote, salvó su vida convirtiéndose con presteza al catolicismo, que abandonó en cuanto pudo volver a unirse a las fuerzas de los hugonotes. El rey calvinista atacó entonces París, pero como el sitio no diera resultado, Enrique tomó una decisión digna del príncipe imaginado por Maquiavelo, se reconvirtió al catolicismo («París bien vale una misa», dicen que dijo). Pero su conversión tuvo resultados saludables, pues su larga asociación con los hugonotes le llevó a promulgar el Edicto de Nantes, de 1598. Aunque revocado en 1685 por Luis XIV, el Edicto representa un triunfo incalculable para la tolerancia de

17. Cf. George Sabine, *A History of Political Theory*, Nueva York, 1963 (1.ª ed., 1957, p. 379.
18. J. W. Allen, *op. cit.*, pp. 303-331.

las religiones, pues garantizaba la vida, la propiedad, la libertad y hasta los ejércitos de los hugonotes. Por otra parte se relativizaba el dogmatismo político del trono: a nadie sorprendería, años más tarde, ver a los ejércitos del cardenal Richelieu aliarse a los protestantes en su lucha contra el dominio español en los Países Bajos y en el Franco Condado.

§ 7. La expansión de las teorías monarcómanas. — Los protestantes que habían comenzado predicando la sumisión a la autoridad civil, allí donde se vieron perseguidos, se vieron forzados a luchar contra ella —y justificar esa lucha— y a pedir libertad de conciencia, después de haber afirmado ser ésta cosa diabólica, y ello con singular vehemencia, como demuestra la sentencia contra Miguel Servet. Ocasión tendremos de seguir los avatares de la historia de la libertad de conciencia en Europa. De momento añadamos unas líneas sobre la expansión de las ideas monarcómanas que habían puesto en circulación, en un buen principio, los hugonotes franceses. Esta expansión alcanzó al campo católico muy rápidamente. En el mismo existía un precedente importante, el de Étienne de La Boëtie (1530-1563), que escribió un manuscrito que fue luego bautizado con el nombre de *Discours de la servitude volontaire*, y que estaba en poder de su amigo Montaigne, quien no lo dio a la imprenta. Sin embargo, los protestantes lo encontraron interesante para su causa, y lo utilizaron, haciendo de él un monarcómano involuntario. Como La Boëtie es un campeón de la libertad y de la razón, sus ideas políticas no son absolutistas. Teme las tendencias tiránicas de toda monarquía, así como la facilidad con que el pueblo se deja engañar por el déspota hábil. Sus meditaciones de humanista iban a convertirse en una arma polémica en los años turbulentos que siguieron a los de su vida. Algo parecido podría decirse del humanista escocés George Buchanan, que escribió su libro *De jure regni apud scotos* entre 1567 y 1570.

La Liga Católica francesa, a su vez, produjo algunos textos monarcómanos importantes, con lo cual esta teoría dejaba de ser monopolio protestante. Además, el más sobresaliente de todos ellos fue Juan de Mariana (1537-1624), hijo de Talavera de la Reina, y uno de los historiadores más eminentes de nuestro país. Mariana, en su libro *De rege et regis institutione*, formuló la teoría más coherente y lúcida del tiranicidio, justificándolo. Para Mariana, el gobierno y el rey existen en función de la sociedad humana, y no ésta para aquéllos. La complejidad de los seres humanos, con sus debilidades —el pecado— y sus necesidades —la civilización— han hecho que los hombres, que en un principio vivían en un estado de naturaleza, ignorando ambiciones, vicios y pasiones, tuvieran que reunirse y organizarse; ello ocurrió también para poder enfrentarse a las muchas desventajas y penalidades que su estado físico miserable les imponía. Los hombres confiaron su guía a los individuos mejor dotados, pero esta guía era para que existiera orden y concierto, además de prosperidad. El príncipe,

pues, es un servidor del pueblo, y éste el depositario de la soberanía. Si el rey no cumple, el pueblo puede deponerlo, previo aviso dado por una asamblea. Pero si el rey persistiera en su injusticia, el individuo independiente, en nombre del pueblo, podía ejecutarlo.[19] El uso de argumentos racionales por encima de los teológicos, en toda esta obra del jesuita Mariana le confiere una gran modernidad y originalidad así como propia argumentación histórica, que preludia la que estará en boga durante la Ilustración.

El último de los monarcómacos es Johannes Althusius (1557-1638), Althusius, o Althaus, nacido en Westfalia y estudiante de Colonia, Basilea y Ginebra. Pertenece a la tradición calvinista, y su importancia en la historia de la teoría política no queda circunscrita a sus ideas sobre la deposición del tirano, sino que se trata también de un abogado del principio político federal, que extrajo de su experiencia con el mundo germánico, dividido en reinos, principados y electorados múltiples. Althusius es menos extremista que Mariana; mientras que el español habla de tiranicidio, el alemán piensa en una resistencia a las órdenes del tirano y restringe el que se le dé muerte sólo a los casos de usurpación. Es significativo que el último monarcómano proponga medidas moderadas, tales como llegar a sugerir que los súbditos descontentos pueden también emigrar y fundar nuevas comunidades a su gusto. Con ello Johannes Althusius refleja nuevas tendencias sociales protestantes que iban a acrecentarse en las décadas posteriores a su vida: la más conocida de ellas es la emigración de comunidades protestantes, a veces en masa, hacia América del Norte.[20] Su obra principal, la *Politica Methodice Digesta*, o *Digesto del Método político* es un gran esfuerzo por sistematizar y coordinar teología, erudición bíblica, derecho romano, las teorías del tiranicidio así como por crear una explicación general de la sociedad de la época. Los afanes enciclopédicos y sintéticos de Althusius anuncian un nuevo enfoque en la teoría social europea.[21]

19. W. A. Dunning, *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu*. Londres, 1905, pp. 68-69.
20. Cf. Otto von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie, passim*. Breslau, 1880 (2.ª ed., 1902).
21. «Althusius, Johannes», en *Encyclopaedia of Philosophy*, Nueva York, 1962, vol. I, pp. 82-83. (Art. de E. Wolf.)

CAPÍTULO V

LA TEORÍA DEL ESTADO Y EL DERECHO NATURAL

§ 1. La teoría social durante el siglo XVI se concentra, por una parte, en la cuestión del estado —con todos sus aspectos de soberanía, atribuciones, origen, etc.— y, por otro, tiende al descubrimiento de normas jurídicas «naturales» e inherentes a la sociedad humana. La primera tendencia cristalizará en una teoría, bien trabada, del absolutismo monárquico, cuya culminación, en un Hobbes, no se verá hasta más tarde. La segunda irá madurando y hará eclosión con la filosofía de los primeros grandes teóricos del liberalismo, Rousseau o Kant, por ejemplo. Aunque conduzcan a metas distintas por mucho tiempo, ambas tendencias conviven y se entrelazan en las obras de los mismos autores. De hecho, son inseparables durante una gran época del pensamiento social europeo, pues ambas son consecuencia del mismo conjunto de fenómenos, entre los que destaca la aparición del estado nacional. Muchos teóricos de la época abrazan unas doctrinas religiosas determinadas, pero sus obras responden a las necesidades seculares de los estados nacionales por y para quienes escriben. Ahora bien, al hundirse el sistema supranacional medieval estos mismos escritores buscan ávidamente un sistema universal de normas que valgan para todos los hombres y para todas las naciones; con ello quieren algunos reconstruir la perdida unidad; ése es el afán que les lleva a enfatizar cada vez más la función del derecho natural, cuya existencia había sido puesta de relieve muchos siglos antes, pero que no ocupaba el lugar central dentro de la teoría social que iba a alcanzar (gracias al impulso de Vitoria, Suárez, Grocio y algunos otros) en la época en la que acto seguido vamos a adentrarnos. Esa centralidad de la concepción jusnaturalista es la que, a la postre, prevalecerá sobre la teoría del estado absoluto, y la que será el germen de la idea liberal del estado, así como uno de los impulsos de la doctrina económica también liberal.

Sin embargo, no hay que considerar la filosofía jurídica y política del siglo XVI como la de una era meramente preparatoria para mayores logros. Por sí misma, y en especial por obra de los pensadores españoles, contribuyó de manera permanente a nuestro acervo constructivo de valores. La más descollante de sus aportaciones es, quizá, la fundación y desarrollo del derecho interna-

cional, fruto directo de los nuevos enfoques dados al natural, y que, penosa y lentamente, en medio de incontables reveses, ha ido hallando un lugar en la vida de las naciones y en la conducción de los asuntos que relacionan a sus súbditos entre sí, amén de las que relacionan a los estados como cuerpos políticos igualmente soberanos.

§ 2. LA HERENCIA DE MAQUIAVELO. — Con esta expresión no nos referimos a la larga polémica que a partir de *El Príncipe* surgiera, la cual giraba en torno a las relaciones entre la moral y el poder, y que, sin haber cesado aún —pues la cuestión parece ser inagotable—, no dio frutos realmente imperecederos, sino más bien un constante rasgarse de vestiduras por parte de quienes, por otra parte, practicaban el maquiavelismo con toda normalidad, al tiempo que de él abominaban. Nos referimos al desarrollo de una teoría coherente del estado. Maquiavelo había planteado la cuestión, había secularizado la idea de estado, había estudiado la organización política como una entidad aparte, dotada de sus propias leyes. La tarea que dejaba era la de construir un esquema más plausible y, sobre todo, más útil para cada estado absoluto en el ejercicio de la política.

Esta labor comenzó a tomar cuerpo ya en su época, con los escritos de su compatriota Francesco Guicciardini (1482-1540), que escribió sus notables *Discorsi politici*, cuando estaba de embajador en España. Guicciardini criticó la obra de Maquiavelo, en un tono que parece el de un escritor que es más maquiavélico que Maquiavelo. Aunque estaba de acuerdo con él en muchas cosas, tales como la deseabilidad de la expulsión de los extranjeros del suelo italiano, su escepticismo era mucho más agudo. La Iglesia y su poder terrenal, así como el de algunos otros estados, le parecen dificultades insuperables por el momento.[1] Por otra parte su confianza en el pueblo era prácticamente nula, y sus expresiones despectivas, abundantes.[2] Con todo ello, Guicciardini, empero, contribuye al desprestigio de la Iglesia como entidad política supranacional —desprestigio que se verá coronado por el movimiento protestante— y aporta nuevos argumentos en favor del paternalismo político, tan caro a los gobernantes absolutistas. En la primera de estas direcciones hay que contar también la obra del veneciano Paolo Paruta, aparecida en 1579, *Della perfezione della vita politica*, que establece con reposado estilo de humanista que el estado es una entidad moral, mas no religiosa. Más importante, por su influjo enorme, es la obra de Giovanni Botero, *Sobre la razón de estado*, que este piamontés publicó en 1589. Su crítica de Maquiavelo es más dura que la hecha por Guicciardini y, sin embargo, el influjo maquiaveliano y la coincidencia de opiniones se dejan ver por todas partes.

1. F. Guicciardini, *Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli*, ed. en 1857, obra inédita hasta entonces.
2. *Ibid.*, ed. de 1949, Milán y Roma, vol. II, pp. 434, 436-437.

Botero (1540-1617), secretario del cardenal Borromeo de Milán, y tutor, en Madrid, de los duques de Saboya, no tuvo una mente muy sobresaliente, pero su *Della ragione di Stato* gozó de gran popularidad en las cortes «católicas y beatas de la Contrarreforma», en las que actuó como «un suave antídoto contra el cinismo y el anticlericalismo de Maquiavelo, sin que, por eso, renunciara en absoluto a lo que de útil encontraba en las recetas de éste».[3] Según Botero, la razón de estado consiste en el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un estado. Pero lo que a Botero preocupa más que nada es el mantenimiento de los regímenes, pues se trata de un conservador, educado con los jesuitas Según él las cortes y los príncipes tienen que evitar la frugalidad espartana, pero tienen que huir también de la opulencia, y no extralimitarse; por eso aconseja a España que no amenace la independencia de Venecia: «No rompas con repúblicas muy potentes sino cuando el provecho es muy grande y el triunfo seguro». Maquiavelismo, en el fondo, pero todo ello con un ropaje cándido y educado, de modo que su teoría de la *ragione di stato* podía «servir excelentemente como un buen breviario para confesores católicos metidos a políticos».[4] Junto a Botero hay que nombrar a aquella enigmática figura del utopista Tommasso Campanella, quien, perseguido por el rey de España, no por ello dejó de escribir una *Monarchia Hispanica* en la que, por defensa de la Iglesia, daba consejos al gobierno de nuestro país acerca de cómo debía mantener su posición de predominio. Este hombre, ferozmente antimaquiaveliano, adoptaba las posiciones más contradictorias para defender la fe religiosa que por doquier veía amenazada. De este modo Campanella, al igual que Botero y otros muchos italianos de su tiempo, se encontraba escindido entre su deseo de restaurar las libertades de los estados italianos, y defender el patrimonio religioso en crisis. En medio de estos conflictos doctrinales y actitudes de apariencia incongruente se cierra una época de la teoría política italiana, que era la que precisamente había puesto en movimiento toda la teoría política europea de la Edad Moderna.

§ 3. La Contrarreforma y la Compañía de Jesús. — Como acabamos de ver, los pensadores políticos italianos de la posteridad maquiaveliana van adaptando las teorías del maestro florentino a un nuevo orden de cosas: intentan la aceptación, por parte de la Iglesia y de las potencias católicas, de la nueva teoría política originada por Nicolás Maquiavelo. Ello, en realidad, responde a un movimiento muy amplio y general que se deja sentir agudamente en todos los países en los que fracasa la reforma protestante. El fracaso de la Reforma sólo pudo tener lugar merced a una vigorosa reacción de los católicos de esos mismos países,

3. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Saatsräson*... Trad. cast. F. González Vicén, *La Idea de la razón de estado en la Edad Moderna*. Madrid, 1959, p. 69.
4. *Ibid.*, pp. 70-71.

que emprendieron a su vez un reordenamiento de sus instituciones religiosas, a sabiendas de que ésa era su única arma, en última instancia, contra el embate del Protestantismo. A este reordenamiento se ha llamado Contrarreforma. La máxima responsabilidad del sorprendente éxito de la Contrarreforma católica se debe a la Compañía de Jesús, una orden fundada por el hidalgo vascongado Iñigo de Loyola (1491-1556). San Ignacio era un hombre experimentado en la faena de la guerra y como tal organizó su orden —que fundó en París con un grupo de estudiantes españoles— con espíritu marcial. De acuerdo con tal espíritu se declaraba que el fin de la Compañía era «luchar por Dios bajo el estandarte de la Cruz». La Compañía dio un aire de militancia heroica al Cristianismo católico, y su éxito se hizo sentir pronto. Los jesuitas extendieron la predicación por todos los confines del Imperio hispánico, y aún más allá, como hizo san Francisco Javier. Montaron escuelas importantes, donde se estudiaba con intensidad, dedicación y disciplina, tales como la de La Flèche, donde aprendió René Descartes. Consiguieron contar entre sus filas a gentes pertenecientes a las familias más importantes de la Europa católica, como a san Francisco de Borja. Pero por encima de todo ello los jesuitas se dedicaron al principio a la lucha contra la herejía. Su éxito fue mayor en la depuración interna del campo católico, ayudados indirectamente por los tribunales inquisitoriales, que en el propiamente dialéctico de enfrentamiento con los protestantes. En este último la última palabra la tuvieron las armas en la Guerra de Religión. En el terreno de la depuración doctrinal católica hay que destacar su lucha contra el jansenismo. Los jansenistas eran católicos, discípulos de Miguel Bains (1513-1589), de tendencias agustinianas, y no tomistas, con lo cual se inclinaban excesivamente hacia la idea de la predestinación, de resonancias protestantes. Corneille Jansen recogió la doctrina que Bains había enseñado en Lovaina, afirmando al mismo tiempo su fidelidad a Roma. Después de un siglo de luchas, en 1713, los jesuitas consiguieron que el papa declarara herética la posición jansenista, con lo cual la doctrina eclesiástica cobró un aspecto mucho más monolítico.

Pero el evento mayor que condujo a la cristalización de la doctrina católica fue el concilio de Trento (1545), convocado por Paulo III, y conducido con un predominio indiscutible de los teólogos españoles, que impusieron en él también muchas de las concepciones políticas de la monarquía hispánica; entre ellos descollaron Diego Laínez, Francisco Salmerón y Melchor Cano. La labor del concilio tridentino fue, claro está, básicamente religiosa, pero sin la larga reunión de Trento no se comprende el futuro de todo un sector del pensamiento social occidental. El concilio estableció la autoridad eclesiástica en materias doctrinales, junto a la de la Biblia, cosa puesta en duda por la Reforma, así como la legitimidad de las indulgencias, la santificación a través de los sacramentos, el culto a los santos y a sus reliquias, la existencia del purgatorio, y otros artículos de fe. Con ello el concilio codificaba

las creencias cristianas de un modo que carecía de precedentes en la historia de esta religión; consecuencia de esta codificación y de la reafirmación de la potestad moral de la Iglesia fue la creación de un *Index librorum prohibitorum* que excluía una serie de escritos de su lectura entre los católicos. Los países donde rigió el *Indice* sufrieron plenamente las consecuencias de esta medida. En el norte de Europa, sin embargo, así como en Francia, la decisión de censura fue ineficaz, y la libertad intelectual se abrió camino cada vez con mayor fuerza. En España, de momento, las consecuencias negativas no se dejaron sentir excesivamente, si hemos de juzgar por la floración de la filosofía en el país durante todo el siglo XVI y principios del siguiente. Pero a la postre, la vida universitaria nacional —y en toda la extensión del Imperio— sufrió por causa de esta tendencia, así como del extremo aislacionismo intelectual impuesto por los decretos de Felipe II. Las consecuencias, para el futuro de la cultura hispánica, fueron nefastas.

La Contrarreforma produjo un considerable renacimiento de la filosofía escolástica, en general, explicada por profesores jesuitas. El cardenal san Roberto Bellarmino (1542-1621), por haber sido canonizado y nombrado «doctor de la Iglesia» católica en época reciente (1930), ofrece un interés en lo que a su pensamiento político se refiere.[5] Según Bellarmino, al igual que los demás teóricos jesuitas, el papa carece de autoridad en las cuestiones seculares, pero es el jefe de la Iglesia, con lo cual influye indirectamente sobre la sociedad humana, en su aspecto secular. Ésta es la doctrina jesuita del poder indirecto del papa, doctrina realista ante el fin del sistema medieval de poder, y que sin embargo salva hábilmente los escollos doctrinales que surgían a causa de la polémica con los protestantes. Con ello Bellarmino confina el poder real a sus límites humanos; no eran otras tampoco las razones que usaba Mariana para justificar el tiranicidio, y no sólo en teoría, sino cuando defendió abiertamente el asesinato de Enrique III de Francia. Empero, Mariana tampoco mostró demasiado entusiasmo por el poder espiritual del papa, lo cual lo convertía en una excepción entre los escritores jesuitas. Éstos, con Bellarmino a la cabeza, hacían un énfasis especial en el poder papal, y en la independencia de la Iglesia frente a cualquier otro poder en materia de religión. Que tales cosas puedan dividirse en la vida social en términos absolutos sin merma para ninguno de ambos elementos, es otra cuestión; pero la afirmación de estos autores queda en pie. Ésta era plenamente compartida por los calvinistas, quienes pedían también libertad para su iglesia. Por eso algunos monárquicos de la época atacaban indistintamente a los jesuitas y a los calvinistas. Así, Jacobo I de Inglaterra pudo llegar a exclamar: «Los jesuitas no son sino puritanos papistas».[6]

5. Roberto Bellarmino, *Disputaciones*, 1581, Cf. la dedicada al poder papal *De summo pontifice*, y *De potestate summi pontificis*, 1610.
6. George Sabine, *A History of Political Theory*, 10 cita. Nueva York, 1962 (1.ª ed., 1937), p. 387

§ 4. FRANCISCO DE VITORIA: LA FUNDACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL. — Con todo y con ser los jesuitas quienes dominaron todo el panorama intelectual de la Contrarreforma, la fuente más original del pensamiento social del campo en que militaban procedía de la Orden de Predicadores, con la figura de Francisco de Vitoria. Claro está que el alto grado de secularización que ofrecen las obras de los sacerdotes intelectuales del Renacimiento tiene que poner un poco de cautela en nuestra estimación de la condición sacerdotal de muchos de los escritores de la época; durante toda la Edad Media, y hasta bien entrado el siglo XVII, el sacerdocio era —en muchos lugares de Europa— la salida lógica para toda persona con inclinaciones estudiosas. Esta afirmación es válida para casi todos los escritores con que nos las habemos en este capítulo, y aun para algunos, como Bossuet, que serán mencionados en otros.

Francisco de Vitoria nació con toda probabilidad en la ciudad vascongada de su nombre, entre 1483 y 1486 y murió en 1546. Estudió y profesó en París, de 1507 a 1523, y luego enseñó en Valladolid, hasta 1526. Ganó entonces la cátedra prima de Teología de la Universidad de Salamanca, donde dictó sus clases más importantes, e introdujo reformas pedagógicas señaladas; entre ellas, la restauración de la *Summa Theologica* de santo Tomás como libro de texto, en vez de las *Sentencias* de Pietro Lombardo, así como la costumbre de dictar y hacer que los estudiantes tomaran notas de lo que decía. Lo primero puso en marcha la renovación de la filosofía escolástica y lo segundo ha sido adoptado como costumbre inherente a la vida universitaria moderna, como sabe el lector seguramente por propia experiencia. De sus clases salmantinas se conservan sus relecciones o repeticiones. Las relecciones eran disertaciones pronunciadas sobre una cuestión doctrinal y disputada. Los profesores debían dar obligatoriamente una al año. Raras son las que se conservan escritas, salvo las de Vitoria, y entre ellas precisamente las que se refieren a cuestiones jurídicas y políticas. Vitoria influyó mucho sobre el estado de la opinión en España, y fue consultado constantemente por las gentes de responsabilidad de nuestro país. El emperador don Carlos escuchó una de sus lecciones, «arrimado a un banco», en 1534, y con él sostuvo una polémica de la que hablaremos en seguida.[7] Aparte de sus logros en el campo de las ideas sociales, Vitoria es, junto a Erasmo de Rotterdam, el fundador del llamado humanismo cristiano, que afirma, contra las oscuras concepciones de Ockham, Lutero y Calvino, que la mente humana —por muy trastornada que esté por el pecado— es capaz de conocer la verdad moral.[8]

Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium. Con esta idea funda el catedrático de Salamanca el mo-

7. P. Vicente Beltrán de Heredia, *Francisco de Vitoria.* Barcelona, 1939, *passim*, y esp. pp. 71 y sig.
8. Alfred Verdross, *Abendländische Rechtsphilosophie.* Viena, 1963 (1.ª ed., 1958), p. 93.

derno derecho de gentes o internacional.[9] ¿Cómo llegó a ella el padre Vitoria? Fundamentalmente, a través de su manera de entender el derecho natural, que no sólo es inherente a todos los seres humanos, sino que tiene consecuencias políticas y afecta a la cuestión de la soberanía. Según Ginés de Sepúlveda, jurista imperial e intérprete de las ideas de don Carlos, todos los pueblos de su Imperio le estaban subordinados. Con este argumento, don Carlos V deseaba mantener el viejo orden medieval, y lanzar a Europa, bajo la égida española, a una serie de grandes empresas, inspiradas por anhelos más renacentistas que medievales en muchos casos. Don Carlos, figura de transición, quería imponer imposibles políticos, que muchos españoles persiguieron sin parar mientes en la falta de realismo de su soberano. Vitoria se opuso, en su *Relección sobre las Indias,* en el curso de 1538 a 1539, a las concepciones imperiales de Sepúlveda, basándose en el derecho natural entendido como fuente de soberanía. Si la soberanía procede del derecho natural, y éste se encuentra en cualquier pueblo, habrá que convenir que los pueblos paganos de ultramar eran sujetos plenos de derecho, y que no era la religión cristiana la que les confería tal capacidad, sino el mero hecho de ser hombres. No es la creencia, sino el derecho inherente a la existencia lo que origina la comunidad política, y la que debe regular las relaciones entre las diferentes organizaciones políticas. Un estado no puede arrogarse derecho alguno sobre los demás, ni para conquistarlos, y ni siquiera para actuar con paternalismo. He aquí cómo la primera potencia imperial de Europa, España, produce a su vez la primera doctrina anticolonalista de la historia, todavía hoy vigente, y mucho antes de que se replanteara la cuestión en términos más modernos —si esto es posible— que los establecidos por Francisco de Vitoria.

En resolución, existe un derecho de gentes, impuesto por «la razón natural entre todos los pueblos», al margen de sus creencias, ideologías, sistemas de valores, y es ése el derecho que debe regular las relaciones internacionales; son, pues, ilícitas las invasiones, las guerras, las afirmaciones dogmáticas unilaterales de derechos. De acuerdo con estos principios, el padre Vitoria concluye que ni el papa ni el emperador poseen pretensión recta alguna sobre el dominio mundial, ya que ni Dios ni los hombres les han entregado tal privilegio.[10] Los hombres deben tratar entre sí de acuerdo con los principios del derecho internacional, que, a la vez, aseguran la libertad del hombre en tierra extraña; el comercio y el tránsito de personas ha de ser libre, y la guerra, añade el gran pacifista, evitada a toda costa excepto en el caso de legítima defensa. Poco importa que Vitoria no concrete más, ni que no dé soluciones prácticas a la complejísima situación del mundo político en que se había enzarzado Castilla. Lo que quedó fue una crítica lúcida de los principios falsos con los que se que-

9. Ibidem lo cita, está en la *Relectio de Indis,* de Vitoria, tít. leg. 2.
10. *De Indis,* Vitoria, II, 1 y 2.

ría justificar el imperialismo, además de una aportación definitiva a la ciencia jurídica. Más tarde tanto el padre Las Casas como Michel de Montaigne protestarían contra los desafueros cometidos contra los aborígenes de ultramar, pero Vitoria había ya dejado bien sentada la ajuridicidad no sólo de esos actos, sino de toda invasión de una comunidad política por otra.[11]

§ 5. LA TEORÍA ESPAÑOLA DE LAS RELACIONES ENTRE EL ESTADO Y EL DERECHO NATURAL. — Lo que Vitoria y los pensadores que le siguieron en las universidades de Coimbra, Alcalá y Salamanca estaban haciendo consistía en la construcción de un sistema de teoría política basado en la ley de la razón, ley que ellos consideraban natural.[12] Como afirma Gierke, ese sistema, en su forma más desarrollada, se encuentra en Suárez; pero es menester prestar una cierta atención a su crecimiento anterior.

Francisco de Vitoria partía de la base, al explicar el estado, de que éste —al que llama *respublica*— es soberano de por sí, o sea, por derecho natural.

Causa vero materialis, in qua huiusmodi potestas residet, jure naturali et divino est ipsa Respublica, cui de se competit gobernare seipsam et administrare et omnes potestates suas in communem bonum dirigere.[13]

Cuando esta soberanía es transferida al gobernante —que no tiene necesariamente por qué ser un rey—, éste está a su vez gobernado por las leyes del cuerpo político, del que es una parte integrante; por eso las leyes promulgadas por el gobernante se considera que las ha producido toda la *respublica.* El estado se identifica así con la multitud de todos sus individuos componentes, a los que al mismo tiempo Vitoria niega capacidad de gobernar, por lo cual es necesario el gobernante, cuya identificación con el pueblo constituye un requisito moral independiente de toda consideración teológica.

Con estas afirmaciones, Vitoria, en su *Relección sobre la potestad civil,* contradice la inveterada opinión de que el príncipe está en cierto modo más allá de la ley. No lo está, dice Vitoria, aunque muchos crean que sí, porque «está sobre todo la República y nadie puede ser obligado sino por un superior». El legislador debe cumplir sus propias leyes. Éstas obligan al rey, al igual que un plebiscito obliga al pueblo, o un senadoconsulto al senado.[14] Es evidente que con estas ideas, que triunfaron plenamente entre los pensadores españoles de la época, se va abriendo camino en

11. M. Merle y R. Mesa, *El anticolonialismo europeo de Las Casas a Marx,* Madrid, 1972, pp. 13-100.
12. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* trad. de las secciones que tratan del derecho natural a partir de 1500 hasta 1800, por el profesor E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society.* Boston, 1957 (1.ª ed., 1934), p. 36.
13. *Ibid.* lo cita, p. 263.
14. Luis Sánchez Agesta, *El concepto del estado en el pensamiento español del siglo XVI,* Madrid, 1959, p. 102.

Europa la idea de la soberanía de la ley, o, por lo menos, su planteamiento teórico. Domingo de Soto (segoviano, 1494-1560), profesor asimismo de Salamanca, y enviado a Trento como teólogo, abundó en estos argumentos en su *De iustitia et iure*. Según él la *respublica* puede definirse como *jus seipsam regendi*, y es superior a todos sus miembros, incluido el jefe del estado, o *corporis caput*.[15]

Una consecuencia importante de todo esto es que la suprema potestad del estado está limitada, y lo está en virtud del derecho natural. Claro está que los filósofos a que nos referimos, en plena Contrarreforma, no podían construir un sistema que repulsara la fe católica. La fórmula para armonizar a ésta con la especulación fue dada por Vitoria en su conocida afirmación de que nada que sea lícito por ley natural está prohibido por el Evangelio.[16] Pero lo cierto es que, aparte de esta justificación doctrinal, los argumentos teológicos brillan por su ausencia en los análisis de la naturaleza del estado y de su derecho peculiar entre los escritores del siglo XVI. Un ejemplo destacado de ello lo encontramos en Luis de Molina, hombre de pensamiento muy sutil, y de gran influjo en toda Europa, nacido en Cuenca y profesor de Coimbra y Salamanca (1535-1600). Según él el pueblo es el detentador *ipso iure* de la soberanía, y ello sin justificación trascendental alguna. El pueblo existe, luego es soberano. Ahora bien, Molina llega a la conclusión de que en toda *respublica* existen dos «personas», el pueblo y el gobernante, y que el último ha obtenido la soberanía por medio de una transferencia popular; el pueblo recobra la soberanía cuando queda vacante el puesto de gobernante y la vuelve a entregar a otro nuevo. Al mismo tiempo el gobernante está limitado por la ley natural: no puede dividir el reino, alterar la constitución, etc., *non consentiente Republica ipsa*.[17]

Con todo ello, la importantísima noción de soberanía popular encuentra en estos pensadores vascos y castellanos su primera formulación teórica coherente.

§ 6. FRANCISCO SUÁREZ. — Este filósofo granadino (1548-1617) representa la culminación del pensamiento católico de los tiempos de la Reforma, así como el último de los grandes escritores de la Escolástica. Fue su vida la característica de un profesor universitario. Comenzó a estudiar leyes en Salamanca, y entró pronto en la Compañía de Jesús; enseñó en Roma y en las universidades de Alcalá y Coimbra. Su tarea, como la de santo Tomás, era la de construir todo un sistema filosófico y teológico, y sus concepciones jurídicas y políticas deben entenderse como una parte del mismo. Sus tratados más importantes en lo que a nuestra zona de atención se refiere son su *De legibus ac Deo legislatore* (1612), y su obra polémica *Defensio fidei*, aparecida en Francia en 1614,

15. Gierke, *op. cit.*, lo cita.
16. Vitoria, *De potestate civili*, 8.
17. Molina, *De iustitia et iure*, II, *passim*.

fruto de su intervención en la disputa de Jacobo I de Inglaterra con el cardenal Bellarmino. En esta última obra Suárez reelabora la doctrina, ya mencionada, del poder indirecto del papa, tan peculiar a la orden jesuita. En 1621 aparece su obra póstuma sobre la guerra, el tratado *De bello*.

Alfred Verdross expone las bases iusnaturalistas de la filosofía política suarista, comparándolas con otras posiciones de la Escuela:

> Al igual que Agustín y que Tomás, Suárez procede desde la *lex aeterna*, la cual abarca las obras de Dios orientadas hacia el exterior (*opera Dei ad extra*), y a través de las cuales todo lleva hacia el *bonnum commune*. En oposición al voluntarismo y al racionalismo, vuelve a unir —como ya lo había hecho Tomás— razón y voluntad. La ley natural procede de la *lex aeterna*, y no sólo muestra lo recto y justo, sino que entraña también órdenes y prohibiciones. Dentro de la naturaleza razonable del hombre Suárez diferencia, sin embargo —al igual que Gabriel Vázquez— entre esta misma naturaleza —la cual suministra la medida de valor para enjuiciar las acciones humanas— y la *ratio recta*, que posee la facultad de conocer dichos valores. Pero al contrario de Vázquez, ésta es el órgano solamente de la naturaleza de la razón. Por ello Suárez desdeña la tesis de este último, de que la *lex naturalis primaria* sea independiente de la *lex aeterna*. Pero coincide con él en que la *lex naturalis* no sólo abarca las más altas bases, sino sus exigencias obligatorias (en las que estribaba el *jus gentium* de santo Tomás), ya que las bases sólo pueden existir con sus consecuencias necesarias. Empero, Suárez reconoce que los principios básicos son aplicados diferentemente bajo circunstancias diferentes y que deben de ser completados a través del derecho positivo.[18]

Como quiera que el derecho positivo tiene que estar basado en el natural y estar encaminado hacia el bien común, y este último es el de todos los hombres, habrá que distinguir la comunidad humana general de las particulares. Las particulares tienen un derecho positivo para ellas mismas, que en principio va orientado al *bonum communitatis*, y que tiene en cuenta la comunidad y la felicidad de sus miembros particulares. El estado se ocupa del bien de la comunidad, y debe ocuparse también, en sus relaciones internacionales, del bien común de todos los hombres.[19] Así desarrolla Suárez el derecho de gentes vitoriano; al igual que Vitoria, Suárez parte de la idea de que, por mucho que la humanidad esté dividida en una multiplicidad de organizaciones políticas, forma en realidad una sola comunidad de individuos iguales, hijos de Dios. La primera parte de esta proposición tuvo su origen en el pensamiento helenístico, y es una constante en la filosofía española, o por lo menos de la tradición estoica y senequista de nuestra filosofía. La idea helenística de la comunidad del género humano tendrá una función muy importante a partir del siglo XVII, a cuyos principios aparece la obra suariana; Suá-

18. A. Verdross, *op. cit.*, p. 96.
19. Suárez, *De legibus ac Deo legislatore*, I, cap. 7, núm. 7.

rez la presenta con su vestidura escolástica, siempre en contacto con la idea del bien común, sobre todo cuando habla del *bonum communi generis humani.*[20]

Como se ve, tanto Suárez como sus predecesores católicos de la Contrarreforma, se acercan a la cuestión del estado desde lo jurídico, más que desde lo político, enfoque necesario para el desarrollo de una coherente teoría antimaquiavélica. Tanto es así que se puede decir que Francisco Suárez concibe al hombre como un «animal legal» más que como un animal político.[21] Ahora bien, esa legalidad no es una legalidad en sí ni teológica ni sobrenatural: el animal fabricador de leyes que es el hombre crea sus edificios políticos y los destruye, según su libre albedrío. Sin embargo, Suárez no lleva estos principios a sus últimas consecuencias lógicas y no cree lícito que pueda revocarse un régimen ya instaurado. La doctrina de Suárez limita el poder, establece barreras morales y atribuye soberanía al pueblo, mas todo ello sobre un nivel estrictamente teórico. Hay una meditabunda conformidad en toda la obra de Suárez que contrasta con las más vigorosas afirmaciones de Mariana y de Vitoria y que presagia tiempos menos creadores para la comunidad intelectual católica.

§ 7. JEAN BODIN. — El más sobresaliente pensador político francés del siglo XVI fue Jean Bodin o Bodino (1529 o 1530-1596). Su padre debió ser abogado y su madre una judía española. Lo último es más problemático, pero su conocimiento del hebreo fue notabilísimo. Estudió derecho en Tolosa, y se ejercitó intensamente en los clásicos griegos y latinos. Ejerció la abogacía en París, sin abandonar sus estudios y, en 1566, publicó su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, su primer texto importante, en el que afirmaba que el conocimiento de Dios, necesario para alcanzar un saber genuino, se alcanza mediante el estudio previo del hombre y de la naturaleza; por lo menos metodológicamente, este libro pone al hombre delante como objeto de la actividad cognitiva. Dos años más tarde aparece su *Réponse au paradoxe de Monsieur de Malestroict*, hito en la historia de la economía política, y por algunos considerada como su piedra fundacional.[22] Esta obra analizaba las causas de la inflación que sufría Europa, con la depreciación de la moneda; Bodin insistía en el argumento de que las relaciones internacionales estaban muy determinadas por los factores económicos y como solución proponía la libertad de comercio. Este libro está en abierto contraste con el mercantilismo del momento, y sobre todo con la cerrazón mental de los teóricos españoles, que mostraban una

20. Suárez, *De bello*, sectio 6, n.º 5.
21. Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949, p. 187.
22. R. Chauviré, *Jean Bodin*, París, 1914, p. 482.

«incapacidad para los asuntos económicos que casi parecía hija de la inspiración».[23]

Después de largos años de trabajar en ellos, Bodin publicó sus *Six Livres de la République*, en 1576. Ésta es su obra cumbre, cuyo influjo se dejó sentir inmediatamente en toda Europa; el libro apareció en seguida en castellano, y sufrió ataques polémicos en todos los países, señal de que se enfrentaba con cuestiones vitales. Cuando aparecieron los *Seis libros*, Bodin estaba al servicio del duque de Alençon y era miembro de una facción monárquica llamada de los Politiques. Fue entonces cuando asistió a los Estados Generales que se celebraron en Blois en 1576, y que fueron dominados por la Liga Católica. Enrique III intentaba hacerse con la confianza de la Liga. Bodin se convirtió en cabeza de la oposición, contraria a que se declarara la guerra a los hugonotes y afirmando la autonomía del Tercer Estado que representaba al pueblo llano y a la burguesía frente a los otros dos. Su actitud fue honrada, noble y desinteresada.[24] Acabados los Estados, Bodin siguió sirviendo al duque, al que acompañó en sus viajes, y se retiró luego a Laon, donde se unió a la Liga, prudentemente, cuando ésta se apoderó de aquella villa, e impuso el reino del terror. Jean Bodin murió unos años después, con la satisfacción de haber repudiado la Liga, en cuanto ésta perdió su influjo en Laon.

El objetivo primordial de sus *Seis libros de la República* es la confección de una teoría que describiera lo que es una *république bien ordonné.* Para ello Bodin se basaba en una cantidad prodigiosa de lecturas y conocimientos, así como en un dualismo de actitudes: por un lado su alta capacidad de raciocinio, y por el otro, su fascinación por lo mágico y lo irracional, y por la presencia de estos últimos elementos en todas las cosas de la vida humana. No es de extrañar que quienes no vieran la interna trabazón de todo su pensamiento lo definieran parcialmente como judío, o como calvinista, o como ateo. Esta última acusación por poco le cuesta la vida en la matanza de hugonotes de 1572. Lo cierto es que Bodin no era nada de estas cosas, sino un intelectual, independiente y honesto, víctima del inveterado afán de los simplistas por poner etiquetas a los hombres mejores.

La *República* de Bodin es un libro cuya ambición estriba en la construcción de toda una teoría de la vida política. Sin embargo esa construcción surge como una respuesta a situaciones de conflicto faccioso y religioso que ya se estaban haciendo insostenibles. Por ello se respira a través de toda ella una atmósfera de moderación y reconciliación que en ningún caso deben achacarse al idealismo, sino a una visión realista de lo que necesitaba la Francia posterior a las matanzas de San Bartolomé. El punto de equilibrio lo hallaba Bodin en la figura del monarca, que

23. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, trad. cast. de Jaime Méndez, *La religión en el origen del capitalismo*, Buenos Aires, 1959, p. 77.
24. J. W. Allen, *op. cit.*, p. 397.

debía considerarse por encima de los partidos políticos y de las sectas religiosas. La centralidad del rey no era para Bodin una cuestión sólo de principios, sino que, además, toda su obra está llena de propuestas prácticas para instaurar las soluciones que propugna su esquema teórico.

Quelle est la fin principale de la République bien ordonné.[25] Éste es el título del primer capítulo de la obra de Bodin. La respuesta se refiere directamente a la cuestión de la soberanía. El estado (o república, según la terminología de la época) es un «recto gobierno» de las varias familias (*plusieurs mesnages*) y de aquello que les es común, con poder soberano. Ahora bien, recto gobierno es aquel que sigue las leyes de la naturaleza, y no existe república bien ordenada que haga caso omiso de tales leyes. Por una parte, pues, hallamos el ligamen entre soberanía y derecho natural, tan claramente establecido por los pensadores españoles; por otro, la familia como unidad clave del cuerpo político. Su insistencia sobre la naturaleza de la familia como fuente y origen del estado es tal que no puede decirse que Bodin haya recogido esta idea al azar, en alguna de sus lecturas. En su desencanto con otras agrupaciones humanas —principalmente las feudales y las religiosas— Bodin encuentra ésta, la familia, en posesión de todas las características típicas del estado: autoridad, comunidad, economía, territorio.[26] Sobre todo, autoridad, soberanía. Para Bodin el varón es el portador de la soberanía porque suya es la razón, mientras que la hembra está dominada por el instinto. A través de los paralelismos pertinentes con el estado, el rey aparece también como la fuente de lo razonable, imprescindible para el recto gobierno.

Bodin quiere dejar bien establecida la figura real y, sin embargo, su idea principal cuando de ella trata no es el rey mismo, sino la *puissance suoveraine*, la nota máxima del estado genuino. Con ello la teoría política del siglo XVI alcanza la cumbre de la independización de la idea estatal. Ésta comenzó a emanciparse de las concepciones universalistas medievales con Maquiavelo, pero Maquiavelo la unía al príncipe soberano, mientras que Bodin le da una autonomía especial, más allá del rey mismo. El rey viene como a llenar el lugar de esa potencia. Ahora bien, una vez que la ocupa, sus leyes poseen todas las características de la misma, entre ellas, la de ser absolutas y obligar a todos. Con ello Bodin intenta imponer unos criterios de acatamiento para que surja el orden público en Francia, aunque haga un énfasis especulativo sobre la necesidad de que el soberano se ajuste al derecho natural. El absolutismo de Bodin tiene su origen en su horror a la anarquía y a las luchas políticas y religiosas de las que él mismo fue víctima. De aquí su actitud polémica contra los monarcómanos, y contra cuantos incitan a la desobediencia. Por

25. Bodin, *Six livres*, etc., I, 1; reimpresión París, 1951, a cargo de Pierre Mesnard.
26. *Ibid.*, I, 2.

ello, su obra es toda una fuente para la teoría del absolutismo que había de imperar en Francia —y en el resto de Europa— durante todo el siglo XVII. Su concepción de la *puissance souveraine* le sirve para contestar a la pregunta con que se inicia su tratado, el de los fines del estado. Éstos se resumen en el orden, en la armonía, que sólo pueden instaurarse mediante la existencia de un poder supremo que los imponga. A su vez, Bodin ve muchos determinantes de ese poder, y no sólo la ley natural, sino condiciones sociales, temperamentales y geográficas de los diversos pueblos —lo cual da una gran modernidad a muchos trozos de su *República*—, pero no por ello deja de conferirle una autonomía especial que le da un carácter un tanto abstracto y hasta gratuito, pues no presenta auténtica explicación de su origen. A pesar de esto, Jean Bodin plantea una de las ideas más claras que tuvieron los europeos de los tiempos que le siguieron, a saber, la del poder real absoluto.

§ 8. HUGO GROCIO: LA CONSOLIDACIÓN TEÓRICA DEL DERECHO DE GENTES. — Hacia principios del siglo XVII se hizo sentir la necesidad práctica de un derecho internacional. Francisco de Vitoria había sentado las primeras bases teóricas, pero no había desarrollado una teoría completa que pudieran aplicar los múltiples estados soberanos de Europa en sus relaciones prácticas. Esa teoría la encontraron en el libro de Hugo Grocio *De iure belli ac pacis*, que apareció en 1625, y que gozó no ya de pronta popularidad, sino de una autoridad tal, que sus opiniones eran consideradas casi como leyes, y el libro llegó a ser utilizado como si fuera un código en muchos casos. Naturalmente, las leyes internacionales de Grocio, así como las que consuetudinariamente fueron surgiendo en el mundo moderno han sido violadas múltiples veces, cuando a las naciones interesadas no les parecía conveniente. Sin embargo, «cabe afirmar que, a fines del siglo XVII, los estados civilizados se consideraban obligados por un derecho internacional cuyas normas eran en gran parte las reglas de Grocio».[27] Además, cada vez que los gobiernos violaban las leyes, alegaban que esto no era así, o que era el otro gobierno el que había cometido primero la violación. La admisión de unas reglas del juego a nivel internacional es, pues, un considerable paso adelante.

Hugo Grocio (Hugo de Groot), nació en Delft, en 1583, y estudió muy joven, leyes, en la Universidad de Leiden. Dejó su tierra holandesa para doctorarse en Orleáns, en la misma materia, lo cual no le impidió convertirse en un latinista y ser también poeta. Se enzarzó en las luchas políticas y religiosas que abrumaban a los Países Bajos, de modo que fue condenado a prisión perpetua en 1618. Escapado de la cárcel tres años después, se fue a Francia, donde pasó dos lustros. En 1634 se puso al servicio de Suecia y

27. L. Oppenheim, *International Law*, traducción española de J. López Oliván, *Tratado de derecho internacional público*, tomo I, vol. I, «Paz», p. 87. Ed. Bosch, Barcelona, 1961.

fue diplomático de este país en París. Al volver de Suecia de dimitir, en 1645, Grocio murió, en Alemania. Antes de que apareciera su libro, ya había mostrado Grocio su interés hacia el derecho internacional, pues su tratado *Mare liberum* planteaba la idea de que el mar abierto no era de nadie, contra la opinión general de las naciones. Su tratado principal fue escrito durante su exilio en Francia.

La base del derecho internacional del sabio holandés reside en la teoría del derecho natural. Grocio quería así hallar leyes que fueran inmutables frente a las políticas determinadas y cambiantes de cada estado particular. Tal fue su énfasis en la ley de la naturaleza que la posteridad vio en Grocio tanto el padre del derecho natural como el del de gentes o internacional.[28] Grocio distinguía dos tipos de *jus gentium:* el *jus voluntarium* y el *jus naturæ*. El primero está compuesto por el derecho internacional consuetudinario, y el segundo —para él mucho más importante— lo regula o debería regular, según las categorías de la razón y las leyes de la naturaleza. Según su mentalidad es lógico que Grocio se preocupara sobre todo del derecho de gentes natural más que del «voluntario» o consuetudinario; pero, al correr los años, fue éste el que ha ido prevaleciendo, pues el primero estaba inextricablemente unido a la aceptada validez de los supuestos filosóficos del autor, y su valor es, hoy, más histórico que operante en las transacciones jurídicas internacionales.

Grocio intentó fomentar el sentido comunitario entre las diversas naciones y hallar las normas comunes a las que todas ellas pudieran someterse de grado. Empleó todas sus dotes persuasivas para convencer a los gobiernos que la violación de las reglas internacionales de convivencia iba en detrimento propio. Sin embargo, paradójicamente, sus confusas ideas sobre la soberanía nacional y su actitud contra la popular representan los puntos débiles de su doctrina. Sus logros, empero, los minimizan, aunque éstos no hayan ido en la dirección esperada por él. Grocio deseaba el establecimiento de un derecho internacional, pero su mayor anhelo era una reconciliación nueva de todos los pueblos de la Cristiandad, encuadrados en un universo común de derecho.

28. *Ibid.*, p. 89.

CAPÍTULO VI

LA TEORÍA ABSOLUTISTA, LA DEL DERECHO NATURAL Y LA EXPANSIÓN DEL RACIONALISMO

§ 1. — El Renacimiento echó las bases para un análisis no teológico de la realidad social. Durante el siglo XVI se percibe una reacción frente a ese enfoque, cuya tradición, joven y vigorosa, arrancaba del laicismo de Marsilio de Padua, se plasmaba en el desenmascaramiento de la vida política logrado por Maquiavelo, e inspiraba las construcciones utópicas. La vieja cultura cristiana tenía que responder a todo ello de algún modo. Hemos visto que la respuesta fue de dos tipos. El primero, el del Protestantismo, se encierra en el dogmatismo, afirma la fe por encima de todo, se aferra a la superstición medieval de que la razón es algo diabólico, e intenta, sin embargo, una renovación de la vida religiosa, económica y política; al correr el tiempo la Ciudad de Dios que querían imponer Zwinglio y Calvino fracasa, pero su esfuerzo redundará en un notable aumento de la secularización de la vida, o sea, irá en dirección opuesta a la deseada por los creadores de la Reforma. Los países que permanecen católicos serán los que sobrevivirán la crisis con un menor grado de secularización; empero, son precisamente ellos los que se enfrentan con la corriente laica y racionalista con un esfuerzo eficaz de asimilación a su propia doctrina. Las construcciones teóricas de la Contrarreforma, en especial la de las universidades españolas, son fruto de esta segunda tendencia. Mas tras un período de pensamiento fecundo, la filosofía social de los países católicos —en contraste con la de los protestantes— se va anquilosando y enrareciendo, para acabar cayendo en un casuismo rígido y angosto, que nos recuerda los momentos menos felices de la especulación medieval.

Vamos ahora a seguir el desarrollo del pensamiento social que recoge las mejores tradiciones renacentistas y del que han de surgir luego las grandes construcciones teóricas de la Ilustración, o sea, vamos a concentrarnos, en líneas generales, en el pensamiento europeo del siglo XVII. Éste sigue girando en torno a la idea de derecho natural, que es la más afín al racionalismo político, pero ni mucho menos cabe decir que sea la única de las ideas centrales de la época; hay por lo menos otra, la del absolutismo principesco o real, que tampoco abandona las mentes de los teorizadores. Junto a ellas, por otra parte, la teoría social

de la época ve también cómo sus horizontes comienzan a engrandecerse poco a poco, es decir, que junto a la filosofía jurídica y a la política comienzan a tomar cuerpo también otros objetos de interés para él. Pero esto es puramente inicial, y ha de transcurrir algo más de tiempo para que se comiencen a plantear cuestiones sociales no inmediatamente ligadas a la del poder o la justicia. Ya vimos cómo Mariana había tomado la embocadura al preocuparse por el sentido de la historia y, antes que él, un Vives había querido desentrañar las causas y condicionamientos de la pobreza. Más tarde Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), a pesar de su intimismo, se hace cuestión de un número considerable de temas sociales, tales como los pedagógicos, los pacifistas y el del uso de la violencia por el poder público. Además, Montaigne es el inventor del género ensayístico, género que ha hecho singular fortuna en el campo de nuestra atención y con el que, de ahora en adelante, tendremos que ir tratando cada vez más.

Estos autores, pues, preparan el terreno para un ensanchamiento de los intereses de la teoría social. Junto a ellos, los primeros grandes logros de la ciencia natural comenzarán también a dejarse sentir sobre la imaginación de los hombres. Cada vez serán menos los pensadores que no los tengan en cuenta hasta que, por fin, la ciencia social del siglo XIX haga todos los esfuerzos posibles por integrarlos es su propia labor. Este capítulo hace también una somera referencia a la ciencia de la época en tanto en cuanto afecta a la filosofía social que le era contemporánea. En Europa, tanto la ciencia como la filosofía social modernas tienen un común origen en el deseo de establecer principios de validez universal para el mundo que se estudia.

§ 2. LA ÚLTIMA GUERRA DE RELIGIÓN. — El contexto histórico de la época que ahora tratamos consiste en muchos aspectos en una agudización de los mismos conflictos de la época anterior. Sin embargo, su característica principal es que, durante el siglo XVII, se llegó al agotamiento de muchos de esos conflictos. Esta época es la de la liquidación de muchas creencias e instituciones, lo cual dejará el camino libre para la expansión intelectual de la Ilustración. Una de las fuentes de conflicto superadas es la de la fe, en virtud de la sangrienta guerra de los Treinta Años, la última de las de religión. Las anteriores habían acabado con un armisticio presidido por el principio *cujus regio, eius religio*, cosa que naturalmente no tenía en cuenta las creencias del pueblo, sino las del soberano. Mientras tanto, católicos y protestantes estaban enzarzados en una campaña de difamación mutua que fue emponzoñando las mentes de ambos campos. La guerra estalló en Bohemia (de un modo asaz grotesco, con la defenestración, en Praga, de los representantes imperiales, 1618 y se extendió a toda Europa, a causa de los sistemas de alianzas. No es éste el lugar para describirla. En lo que a las ideas sociales se refiere, lo que interesa es consignar que el tratado de paz que firmaron las potencias beligerantes en 1648, en las villas de Westfalia donde se reunieron, mantenía —en principio— la norma *cujus regio, eius religio*, pero introducía una enmienda de no poca monta: en aquellos territorios en que desde 1624 se albergaran súbditos que no tuvieran la misma religión que la del príncipe, éstos gozarían de libertad de cultos. De este modo se reconocía la situación religiosa y la inutilidad de las armas como método para convencer al bando contrario para que cambiara de fe. Además, una serie de nuevas potencias habían actuado con absoluta independencia y soberanía, con lo cual se había minado por completo el prestigio imperial. Éste quedaba reducido ahora a una zona centroeuropea. Un nuevo sentido de libertad y de tolerancia parecía surgir como consecuencia del fin de la guerra.

En este sentido ningún país es ejemplo mejor que Holanda. El tratado de Westfalia era, para las Provincias Unidas calvinistas, nada menos que el fin de una guerra de ochenta años contra España. En su lucha contra España los holandeses se forjaron en el amor a la libertad y al respeto por los demás. Gracias a ello los Países Bajos se convirtieron en un refugio seguro para los judíos españoles que huían de la barbarie inquisitorial y que dejaban a su país huérfano de un sector cultísimo de su población. Muchos intelectuales, como Descartes, pasaron largas épocas en Holanda. Hugo Grocio es el representante más eximio del pensamiento jurídico de su tiempo, y una expresión del genio jurídico de los holandeses del siglo XVII. Las demás zonas de Europa todavía no gozaron de la atmósfera burguesa, industriosa y republicana que imperaba en Holanda, mas el preludio holandés indica el nacimiento de una nueva mentalidad. Sin embargo, en el terreno político, la que priva es la ideología absolutista, que alcanza su apogeo en esta época.

§ 3. EL ABSOLUTISMO ESPAÑOL. — Nuestro siglo XVII presencia la desaparición de los grandes tratados especulativos que habían caracterizado al anterior y el surgimiento de una literatura política barroca, tan rica en conceptos rebuscados como desprovista de sistema. Sin embargo, esta literatura posee un interés, pues los escritores españoles se lanzan por el camino de la prudencia, como normal reacción ante los primeros grandes fracasos de su gobierno en la política mundial. El posibilismo sustituye al perfeccionismo: «No ha de ser el gobierno como debiera, sino como puede ser», afirma Saavedra Fajardo.[1] Reconocida la autoridad suprema del monarca, los autores españoles se dedican a darle consejos de política práctica, no exentos de moralismo, pero tampoco ajenos a la herencia de Maquiavelo. Los escritores del XVII son, pues, prácticos. Quieren ser prácticos a través de la instrucción y la educación del príncipe según sus máximas, y a ello se debe la proliferación de obras para educar a los gobernantes. En este sentido su confianza acerca de las posibilidades de la

1. José Antonio Maravall, lo cita, en *Teoría española del estado en el siglo XVII*. Madrid, 1944, p. 30.

educación del monarca en el terreno político podría parangonarse con la platónica, si no fuera que el contenido de aquello que había que inculcar fuera tan dispar en uno y otro caso.

Como ha señalado el profesor Maravall, la filosofía política española del siglo XVII se centra más en lo histórico que en un naturalismo referido a leyes perennes y razonables. Esto se ve claramente en la literatura de emblemas. Para un autor de la época un emblema es «una sentencia por una semejanza de cosas encubiertas».[2] Se trata, pues, de una literatura política por imágenes, en estrecho contacto con las intenciones educativas de los escritores de la época, que intentaban con ello impresionar la voluntad del educando. Todo ello es parte de un estilo general impuesto por la Contrarreforma, el Barroco. España se va cerrando a la especulación lógica y volviéndose a abrir a un método de pensar por medio de ejemplos y analogías, en parte bien arraigado en sus tradiciones literarias —recuérdense los «enxemplos» medievales— y en parte mucho menos arriesgado en un país dominado por los tribunales de la Inquisición. Dejando de lado estas cuestiones de forma, el contenido de la filosofía política española del siglo XVII se centra en una interpretación de las conclusiones de Trento, según tesis monárquicas. La monarquía es la forma más segura de defensa de la fe, y además la mejor garantía de paz civil, como indica Rivadeneyra, mientras que las repúblicas —según Saavedra Fajardo— están preñadas de elementos idolátricos y de falsas libertades: «todos piensan que mandan, y obedecen todos».[3] La monarquía tiene a su cabeza al rey, que es ahora ministro de Dios, y que debe ser un ser religioso. El énfasis ya no está en la razón del derecho natural, sino en las normas concretas de la religión católica. La sanción religiosa sustituye a la de derecho natural —por mucho que insistan los autores en que ambas no se contradicen— con lo cual aumenta la tendencia absolutista y disminuye la función de los gobernados en el esquema teórico de la política española de la Contrarreforma. Por otra parte, estos autores se dirigen al soberano, cuya lejanía de la realidad social de la época da mayor irrealidad a su empresa.

Los escritores de quienes hablamos, sin embargo, son conscientes de los peligros de la arbitrariedad —o de la incapacidad— del poder real, y muchos de ellos ponen su fe en la existencia del Consejo real. Esto se apoya en una «convicción de aristocracia intelectual», heredada de los humanistas.[4] Pero también aquí perciben los peligros del favoritismo y la existencia de privados o validos, y contra esta lacra escriben. Francisco de Quevedo en su *Política de Dios, gobierno de Cristo, tiranía de Satanás* (1626) acusa con amargura los perjuicios causados a su país por el favoritismo político, que convierte al rey en el monigote de un valido o en juguete de sus ministros.

2. *Ibid.* lo cita, p. 46.
3. *Ibid.* lo cita, p. 174.
4. *Ibid.*, p. 275.

Éstas son unas más que breves alusiones a la teoría política del absolutismo español del siglo XVII. Todo conocedor de la historia española se dará cuenta de las considerables limitaciones de dicha teoría. Mientras que el pensamiento político inglés, por poner un ejemplo, se hacía problema de cuestiones radicales que afectaban a la sociedad del momento, el español es netamente escapista. La rebelión catalana —con sus implicaciones sobre el sistema habsburgués de un estado predominantemente castellano—, la expulsión primero de los judíos, luego de los moriscos, la pauperización del país, el fracaso de la política española en el norte de Europa, y tantos otros temas vitales, son dejados de lado o hasta olvidados por completo. En vez de ello, y por causas históricas que no vienen al caso, nuestros escritores se vuelven hacia la cuestión de la educación del príncipe, tan secundaria a todos ellos y conducen con ello la filosofía política española a un terreno yermo y oscuro.

§ 4. El absolutismo francés. — Con todas las crisis de la época, el absolutismo francés, como el español, «sale aparentemente reforzado», de modo que el siglo XVII aparece como su apogeo, pero en realidad se trata de un absolutismo «precario, híbrido, en vías de superación».[5] Grande es la proliferación de obras políticas durante el XVII francés. Todas ellas coinciden en una exaltación del rey y de su poder, y van dirigidas a los públicos más dispares, desde los eclesiásticos a los juristas, pasando por los libertinos. Nosotros vamos a fijarnos sólo en tres aspectos de la producción teórica de la época: las ideas de Richelieu, las de la Fronda y las de Luis XIV. A Bossuet le dedicaremos luego una atención aparte.

Armand Jean du Plessis, cardenal Richelieu (1585-1624), era un noble doblado de eclesiástico, capaz de conducir él mismo una expedición militar. Su gran vocación era la política, y dentro de ella, la diplomacia. A los treinta años llegó a ser nombrado secretario de estado para la guerra y para los asuntos exteriores, al servicio de María de Médicis. Después de muchas vicisitudes, acabó por ser el ministro poderoso y habilísimo de Luis XIII. Sus escritos son muy abundantes, pero los más relevantes para nosotros son las *Maximes d'État y su Testament politique.* Cuando este último fue publicado en Amsterdam en 1688, su éxito fue muy grande. Richelieu estaba dominado por la idea de la centralización política y administrativa, y sus escritos reflejan la guerra que hizo toda su vida a todos los grupos que reclamaban para sí un grado de autonomía: la nobleza, los hugonotes, la burguesía.[6] El poder de estos grupos debía de ser sustituido por el del

5. Jean Touchard y otros, *Histoire des Idées politiques.* París, 1959, vol. I. p. 314.
6. Carl Grimberg, *Världshistoria*, trad. francesa de Gérard Colson, *Histoire universelle*, vol. VII. Verviers, 1964, p. 126.

rey, el «piloto único» que debería estar en el timón del estado. Por ello Richelieu desprecia las reuniones de los Estados Generales y las decisiones de los parlamentos provinciales, cuando se salen de lo meramente jurídico. Su actitud hacia el pueblo es, además, de gran desprecio. Richelieu es un aristócrata consecuente, aunque le moleste la autonomía de la aristocracia; lo que él quiere es convertirla en una corte eficiente, al servicio del rey, pero superior a un pueblo que debe ser subyugado y siempre guiado. Además, el cardenal posee toda una teoría del primer ministro, que contrasta agudamente con las actitudes de los escritores españoles frente a los validos reales. El *ministeriat* francés es objeto de la apología de Richelieu; según él, el primer ministro debe poseer todas las excelencias del hombre de estado y, por encima de todo, dominar los mecanismos mediante los que se ejerce la razón de estado y, además, ser el elegido del monarca. Hay aquí una idea de la doble autoridad, pues Richelieu dota a su primer ministro de unos poderes legales y ejecutivos muy grandes, inferiores sólo a los del rey, y no en mucho. Por último Richelieu pide una atmósfera de tolerancia y cordialidad entre el rey y sus ministros, a fin de que se ejerza la autoridad con mayor eficacia.[7]

Frente a las medidas centralizadoras de Richelieu, continuadas por Mazarino, surge la inevitable reacción; es la representada por el conjunto de grupos políticos llamados de la Fronda (la Fronda del Parlamento, la de los Príncipes y la Popular), que se levantaron a partir de 1648. Esencialmente se trata de una reacción antiabsolutista, pero la inmensa mayoría de los *frondeurs* siguió fiel al principio monárquico. Aunque su rebelión se hacía en nombre de principios retrógrados, se vieron obligados a abogar por la incipiente idea de la división de poderes, o sea, por una monarquía constitucional, pero con ribetes absolutistas indudables[8] y altamente conservadora, pues se trataba de un alzamiento en defensa de viejos intereses creados y de clase. El cardenal de Retz (1613-1679) y Claudio Joly (1607-1700) fueron los teorizadores de este movimiento político cuyo fracaso acabó con muchas instituciones políticas semifeudales y allanó el camino para las grandes reformas administrativas del Rey Sol. Joly fue el ideólogo parlamentario de las *gens de robe*, mientras que el cardenal de Retz es una figura más aislada, cuyo influjo literario no fue poco durante su posteridad.

Por último, Luis XIV mismo (1638-1715) es un teorizador de su propio poder. El rey es un entusiasta de la idea del origen divino del poder real, una doctrina importante a pesar de haber florecido durante un tiempo asaz breve.[9] En sus *Memorias* (1661) habla de Dios y del cielo con una familiaridad y seguridad admirables, y en

7. Cf. Henri Hauser, *La pensée et l'action économique du Cardinal de Richelieu*. París, 1944, *passim*.
8. Cf. Ernst H. Kossmann, *La Fronde*. Leiden, 1954, *passim*.
9. John Plamennatz, *Man and Society*. Londres, 1963, vol. I, p. 155.

términos casi de igualdad. El rey, en la tierra, es el centro del universo, el astro rey de quien tomó él mismo el nombre. De acuerdo con estas prerrogativas, el rey gobierna, según Luis XIV, sin cortapisas de ninguna clase, escuchando tan sólo los consejos que le dan sus ministros, pero sin concederles el poder de que gozaran un Richelieu o un Mazarino, y sin oír jamás al pueblo, de naturaleza siempre insaciable. Luis XIV halla sólo límites naturales a sus reales funciones; esos límites no son totalmente indiferentes a las teorías del derecho natural, pero están más enraizados en las leyes de Dios (es decir, la doctrina católica que Luis XIV acepta), la tradición, la costumbre y la misma mente del soberano. La autoglorificación de Luis XIV careció de lindes. Su teorizador más eminente, sin embargo, no fue el rey de Francia, sino el preceptor del Delfín, Bossuet.

§ 5. BOSSUET: TEOCRACIA E HISTORIA. — Jacques Benigne Bossuet (1627-1704), aunque obispo de Meaux, fue a la corte para educar al Delfín y se convirtió allí en adulador del rey y en predicador de los nobles. Para Bossuet, en la obra *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* —libro escrito para que aprendiera el Delfín— el rey era el sustituto de Dios sobre la tierra y su alta misión era la ejecución de la voluntad divina. Dicha voluntad consistía en la reconstrucción del orden medieval en Europa, mediante una Cristiandad no dividida y una monarquía universal cuya cabeza, naturalmente, debía ser la del poco intelectual pupilo de Bossuet. Las demás formas de gobierno son imperfectas, porque el gobierno se basa en la obediencia, y la mejor especie de esta última es la que emana de un monarca supremo y todopoderoso, a semejanza del Dios que Bossuet imaginaba. La única limitación debe ser la razón, la cual debe dominar todos los instintos de la real persona. Aparte de esto, los demás rasgos de la monarquía bossuetiana no hacen sino reforzar la figura del rey: sacralidad, absolutismo, paternalismo frente al pueblo ignorante. No existe una verdadera limitación del poder de tipo religioso pues, al ser sagrado, el mismo rey es parte de la religión en cierta manera. Y mucho menos queda lugar para la soberanía popular, ni tan sólo en forma simbólica. Es probable que la doctrina política de Bossuet sea la menos simpática, de todas las de su siglo, para el hombre de hoy. Por otra parte, las justificaciones de sus ideas son «ingeniosidades políticas de laboratorio», mediante las que este autor intenta perpetuar una mentalidad mágica en los asuntos del estado y la soberanía y asegurar, con ella, la continuidad de la creencia en el derecho divino de los reyes.[10] La teocracia de Bossuet no estriba en un dominio de la Iglesia sobre el mundo político, sino en una confusión de la naturaleza real con la divina.

En 1681 salió a la luz el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet, cuyas afirmaciones, aunque endebles, tienen importancia

10. Enrique Tierno, *Tradición y modernismo*. Madrid, 1962, pp. 60-61.

para el ulterior desarrollo de una filosofía de la historia, aspecto del pensamiento social que no había tenido cultivadores europeos muy importantes desde san Agustín. San Agustín es precisamente el que en parte inspira al orador cortesano en su *Discurso*. Su idea principal es que la Providencia guía la historia entera para que todo venga a favorecer a la Iglesia católica. «La política celestial conduce el mundo», dice Bossuet, concibiendo a Dios como si de un hombre de estado se tratara. Quevedo también había hablado de una política de Dios, con lo que vemos que la idea parece arraigada en la época absolutista. Pero el énfasis de Bossuet en la Providencia proviene seguramente de su afán de suprimir las pretensiones de los libertinos parisienses de que había que vivir sin temor a los castigos divinos.[11] Pero Bossuet hace grandes generalizaciones: los designios de Dios se ven indirectamente en la caída de los imperios y los grandes cataclismos terrenos, que van todos a favor de un mayor engrandecimiento del Cristianismo. El pueblo elegido de Israel sabía el secreto y había vaticinado ya muchos de los eventos históricos por venir, pero el resto de los humanos —excepto los verdaderos cristianos— ignoran la Providencia y creen que los sucesos ocurren por azar. Además, la Providencia se encarga de deshacer los proyectos humanos y las obras de los hombres acaban produciendo resultados no deseados por ellos, pero acordes con la suprema e inescrutable voluntad de la divinidad. Una mayor secularización de la filosofía europea y la eclosión de una nueva fe en un próspero y mejor futuro de la humanidad —la creencia en el progreso— estaban destinados a que el providencialismo bossuetiano quedara arrinconado en años venideros. Ello no obstante, Bossuet constituye un notable eslabón entre la nueva filosofía de la historia, que pronto examinaremos, y la vieja escatología histórica agustiniana que él había intentado resucitar.

§ 6. El iusnaturalismo de Samuel Pufendorf. — Los teóricos del absolutismo, tanto españoles como franceses, durante el siglo XVII, no ignoraron todo el cuerpo doctrinal iusnaturalista que habían aprendido en las universidades. Sin embargo, a la hora de justificar el poder real es evidente que la teoría del derecho natural era un marco incómodo para sus construcciones promonárquicas. Tanto la idea del tiranicidio justo como la de la soberanía popular eran incompatibles con sus posiciones de apoyo incondicional al poder establecido. Esto no obstante, el siglo XVII no ve decaer la filosofía del derecho natural, sino que al contrario, representa una época de su expansión. Esta expansión proviene de una fuente insospechada por los primeros iusnaturalistas, la ciencia y la filosofía racionalista. Pero antes que el espíritu científico entrara de lleno en este terreno, no exento hasta entonces de elementos teológicos, todavía perdura la tradición especulativa

11. León Dujovne, *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires, 1959, p. 73.

de los juristas y los filósofos del derecho. No es que un Grocio estuviera libre de los efectos de la nueva mentalidad científica, sino que éstos son aún marginales a su doctrina, la cual debe su racionalismo al de los humanistas eruditos, y su sentido de lo jurídico a la recepción del derecho romano en plena Edad Media. Hasta su misma aspiración de comunidad universal cristiana cae aún dentro de estas tradiciones. Algo parecido puede decirse de Pufendorf (1632-1694), un alemán al servicio del rey de Suecia en calidad de historiador, y que gozó del favor de varias cortes europeas.

Pufendorf aúna el derecho natural con la idea absolutista; un logro indiscutible, pues ya acabamos de ver que los teóricos del absolutismo se encuentran poco a gusto en el marco doctrinal iusnaturalista. Según Pufendorf, una sociedad es una *persona moralis composita*, una persona moral compuesta por el estado, la iglesia, la corporación local y las familias. La suma de los individuos asociados en esa persona en virtud del derecho natural de la sociabilidad humana sería un agregado incoherente si no estuviera representado por una persona física, detentadora del poder, que los mantuviera unidos. Esa persona física responde a la existencia de entes morales junto a los físicos; y, en efecto, Pufendorf afirma la existencia de un mundo de entes jurídicos —*entia moralia*— que en sí no son sino atributos adscritos por los seres racionales a objetos y acciones físicas, con el fin de que regulen armoniosamente la vida social. La relación, empero, entre los diferentes entes morales es jerárquica, y la personalidad de los más altos absorbe la de los más bajos. Así, la *persona moralis composita* del estado —enteramente identificada con la del soberano— es la suprema, y posee un *imperium absolutum* cuya única limitación es la impuesta por el derecho natural. Este absolutismo iusnaturalista de Samuel Pufendorf se halla restringido por su admisión de la posibilidad de un *imperium* que no se contradice con los principios del cerebro natural.[12] Sin embargo, el soberano debe reservarse la facultad de convocar o no asambleas populares o de estamentos, así como la de aceptar o vetar sus decisiones.

Las doctrinas de Pufendorf, expresadas en sus dos libros *Del derecho de la naturaleza y de gentes* (1672) y *Deberes del hombre y del ciudadano* —nótese el nuevo estilo del título del segundo—, gozaron de mucho predicamento. Éste fue notorio entre los escritores que abogaban por una concepción iusnaturalista y a la vez absolutista del estado monárquico. Con la obra de Pufendorf lo que queda claro es que la doctrina del derecho natural sirve ya para justificar cualquier tipo de régimen de los varios posibles en la época. El influjo efectivo de Pufendorf persistió hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

12. Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. IV (1881), trad. E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society*. Boston, 1957, pp. 118-119, 142-144.

§ 7. EL AFIANZAMIENTO DE LA ACTITUD CIENTÍFICA. — Hasta el siglo XVII no se deja sentir el impacto de las ciencias naturales en el pensamiento social. Aunque ni Vitoria ni Bodin ni santo Tomás Moro son ajenos a la nueva gran expansión del mundo geográfico, la ciencia en sí, como actividad empírica que puede servir como criterio supremo de verdad, y para avanzar metódicamente en pos de su conocimiento, está ausente de sus obras. Claro está que en el racionalismo y el pragmatismo de un Nicolás Maquiavelo se percibe ya la presencia de una nueva manera de hacer, pero ella no es más que un precedente aislado, a la vez que independiente, del desarrollo científico renacentista. Por otra parte los avances científicos de Tycho Brahe, Galileo y Kepler no salieron de ciertos círculos de conocedores a excepción del *Mensajero Celeste* de Galileo, que gozó de suma popularidad y sacudió la imaginación de innumerables lectores. Giordano Bruno (1548-1600), quemado por la Inquisición en Campo dei Fiori, en Roma, fue un espíritu rebelde e insobornable que es responsable en gran manera de la popularización —en el mejor sentido de la palabra— de las nuevas ideas sobre el universo. Algo parecido puede decirse de Francis Bacon, de quien ya hemos hablado como uno de los utopistas importantes del Renacimiento. Sir Francis Bacon consiguió superar la excesiva veneración que existía en sus tiempos por Platón, Aristóteles y los demás clásicos, y propugnó que los hombres llegaran a dominar el mundo poco a poco mediante el uso de la experimentación sistemática. Además, Bacon sostenía que la mente humana no capta bien la realidad porque está corrompida por toda clase de ídolos o prejuicios que son los que nos impone nuestro grupo social, religión, o escuela filosófica a la que nos adhiramos. En su *Novum Organum*,[13] Bacon enumera los prejuicios o ídolos, es decir, nociones erróneas, que al hombre impiden ver la realidad tal cual. Son los cuatro siguientes:

— *idola tribu* (ídolos de la tribu); son propios del género humano en su conjunto, connaturales al hombre en general. Ejemplos: la tendencia a no abandonar nuestras opiniones, una vez han sido forjadas en nuestra conciencia; el dejarnos llevar por las pasiones; el considerar reales nuestras imaginaciones.

— *Idola specus* (ídolos de la caverna, en recuerdo del mito platónico); son éstos, al contrario de los anteriores, los típicos del individuo, que vive en la cueva de su mundo personal. Ejemplos: las distorsiones en la percepción del mundo causadas por los hábitos de cada uno; el tipo de educación recibida, es decir, sus deficiencias, y no su aspecto positivo.

— *idola fori* (ídolos del foro); surgidos de la interacción humana. Dan lugar a interpretaciones contradictorias de términos usados por todos. Ejemplos: lo que cada cual entiende por «fortuna»; o lo que, en nuestros días, cada cual entiende por «democracia».

— *Idola theatri* (ídolos del teatro) son los que proceden de

13. F. Bacon, *Novum organum*, «Primer libro de aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reinado del hombre», aforismos XXXVIII a LXIII.

cada secta filosófica, que Bacon entiende como tablados de representación teatral, pues exhiben mundos de ficción. Ejemplos: cada escuela filosófica en tanto en cuanto se hallen entronizadas crédulamente en sus seguidores particulares.

La aportación de Bacon al moderno estudio de las ideologías y a la sociología del conocimiento es inestimable. Además, su teoría de los ídolos constituye un hito vital en la historia de la expansión de la actitud científica en el seno de la filosofía social.

Junto a Bacon suele hablarse, en frase tópica, de René Descartes (1596-1650) como del padre del racionalismo y de la actitud científica moderna. Descartes era, al igual que Bacon, naturalista y filósofo; como matemático es nada menos que el creador de la geometría analítica. Aunque no se trata exactamente de un teórico social, el influjo de sus obras se extiende a todos los campos del saber humano. Descartes, como Bacon, intentó hallar unas reglas generales del método científico y filosófico. La nueva ciencia renacentista, sobre todo en la escuela de Padua, ya las había comenzado a establecer, considerando que la vieja lógica medieval de corte aristotélico era ya ineficaz. En 1637, René Descartes publicó su *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans la science*, el primer tratado filosófico escrito en lengua romance. Al igual que Bacon quería librarse de todo prejuicio que pudiera obnubilar su entendimiento, Descartes se desprende metódicamente de todo dato dudoso, hasta dejar, desnudos, los conceptos más invulnerables que la razón engendra. Con ello, René Descartes pone fin a todo dogmatismo impuesto desde fuera, al tiempo que dota a la razón humana de una dignidad nueva y sólida. Sin el racionalismo cartesiano no se explica ya el pensamiento social posterior. A partir de ahora, economistas, juristas, sociólogos y moralistas, y sobre todo los grandes teóricos de las revoluciones, apelarán a la razón para afirmar la certeza de sus afirmaciones. Obvio es decir que ello no es garantía de que sus construcciones posean siempre el rigor de las del fundador del racionalismo moderno, pero es una señal de la huella indeleble que el *Discurso del método* ha dejado en la historia de la conciencia filosófica.

Los mismos críticos de Descartes se opusieron al contenido de sus especulaciones y hasta a veces a muchos aspectos de su método, pero no ya a su espíritu de pesquisa racionalista. Entre ellos descuella Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), hombre de tantas vertientes intelectuales como el mismo Descartes, y que tiene interés para nosotros a causa de su filosofía jurídica. «Leibniz llevó a la filosofía jurídica el conjunto de ideas que ha controlado explícitamente toda investigación científica desde su día: identidad, sistema, consistencia, posibilidad y causalidad.»[14] Los efectos de tamaña aportación no se dejaron notar en los textos legales hasta pasados muchos años, bajo la presión de las grandes

14. Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949, p. 295.

revoluciones políticas que comenzaron a tener lugar a finales del siglo XVIII. Estos textos —los grandes códigos— aspiraban a una trabazón lógica interna combinada con una expresión inequívoca de la voluntad legal. Leibniz se halla a la cabeza del proceso que condujo a estos logros jurídicos. Sin embargo, no hay que creer que Leibniz fuera un racionalista a ultranza en materias legales; al contrario, su actitud es sorprendentemente cercana a la que prevalece en nuestros días; según él, junto a una expresión diáfana de la ley, libre de contradicciones internas, e inspirada en el principio de razón suficiente, el legislador debe tener en cuenta las circunstancias históricas, económicas y políticas de su texto legal. Así, en sus estudios de lógica jurídica Leibniz se daba cuenta de que los romanos eran quienes habían ido más lejos en la senda que lleva a la equiparación del derecho con la ciencia, y que ellos precisamente fueron los que nunca perdieron de vista toda la complejidad del mundo al que había que aplicar la ley que el jurista elaboraba en su mente.[15]

§ 8. BARUCH DE SPINOZA. — En Epinoza culminan las tendencias presentes durante el siglo XVII, que estamos viendo en este capítulo, a excepción de la absolutista, que se agota con los autores antes presentados y en algunos británicos que quedan por ver, como Thomas Hobbes. Precisamente esta última tendencia comienza a ser sustituida por Spinoza con una teoría democrática y republicana del estado. Baruch de Spinoza (1632-1677) es, de la hueste de los primeros filósofos racionalistas, el único que confeccionó un sistema social de filosofía; ese sistema es primordialmente ético. Spinoza era sefardí, y nació en Amsterdam. Educado como esperanza intelectual de la culta colonia judaico-española, Spinoza, sin embargo, se separó de su dogmatismo religioso, y por ello tuvo que huir de la ciudad. A raíz de su conflicto con sus gentes, Baruch de Spinoza escribió la única obra en castellano, la cual ha sido perdida, *Apología para justificarse de su abdicación de la synagoga*. A partir de ese momento su independencia intelectual de cualquier credo fue absoluta, y tuvo que vivir, a causa de ello y de su origen étnico, humildemente, aunque en contacto con importantes círculos de la vida intelectual y política de Holanda. En vida sólo publicó uno de sus tratados capitales, el *Tractatus theologico politicus*, y póstumamente su *Ethica*, el *Tractatus politicus* y uno sobre la «reforma del entendimiento».[16]

Spinoza pudo subsistir gracias al margen de libertad de que se gozaba en las Provincias Unidas holandesas. Sin embargo, toda Europa estaba en guerra, y en la misma Holanda estaban en juego fuerzas intolerantes, entre ellas los mismos sefardíes, que expulsaron al sabio. Su pensamiento libre, en lucha inequívoca

15. *Ibid.*, pp. 297-299.
16. La edición clásica es la de La Haya, 1883-1884: Benedicti de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt*. Para el presente escrito he utilizado las traducciones de la «Bibliothèque de la Pléyade», París, 1962.

contra los dogmatismos de toda laya, le pusieron a menudo en peligro y le mantuvieron siempre en una penuria de medios que sin duda era mayor que la que su natural frugalidad le hubiera impuesto en mejores circunstancias. Spinoza apoyó la causa liberal y demócrata de Johan de Witt, y quiso lanzarse a la calle —puñal en mano— para defenderla, cuando éste fue asesinado por el populacho incitado por los monárquicos reaccionarios de Orange. Su reacción a la dictadura orangista es el *Tratado político*, una meditación sobre la libertad política e intelectual.

Las ideas sociales de Spinoza están ligadas a su concepción peculiar de la divinidad así como de la relación del hombre y del entendimiento humano con Dios. Según Spinoza, Dios es *Deus sive Natura*, es decir, que la divinidad, por ser infinita y no estar sometida a limitación alguna, se confunde con la naturaleza. Su concepto de Dios es diametralmente opuesto al Dios de los judíos o de los cristianos, que entronizan a la divinidad de un modo parecido al de un monarca absoluto. El concepto judaicocristiano de poder divino ofrece similitudes excesivas con el poder absolutista.[17] Dios, dice Spinoza, poco tiene que ver con esa imagen; Dios es «un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia que comprende una infinidad de atributos cada cual de ellos expresa a su manera una esencia eterna e infinita».[18] Al ser los atributos de Dios de tal modo infinitos, no es posible decir que existan en el mundo dos sustancias de un mismo atributo, ya que sustancia «es lo que existe en sí» y «cuando dos cosas nada de común tienen entre sí, la una no puede ser causa de la otra». Más claramente: contra la opinión cartesiana, Spinoza no cree que una sustancia pueda causar otra, porque una cosa no puede producir otra que le es totalmente diferente. Si, por otra parte, cada sustancia es infinita, habrá que reconocer que en realidad no hay más que una verdadera sustancia última, infinita, Dios. *In Deo vivimus, movemur et sumus*. Lo que equivale a negar no sólo el dualismo de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*, sino en el plano social histórico, por ejemplo, la de providencia divina; en efecto, no puede existir una voluntad divina externa al mundo que planea su marcha con una mente parecida a la de un hombre que dispone lo que va a hacer o las órdenes que va a dar. Spinoza desecha todo abuso del antropomorfismo. Si Dios actúa y ejecuta, lo hace por una necesidad inherente a su naturaleza, y no por una voluntad separada o distinguible de su entendimiento. En cuanto a los hombres, Spinoza tampoco acepta la separación entre entendimiento y voluntad; para él, estas facultades son sólo dos aspectos de una misma cosa.

Nosotros somos, según Baruch de Spinoza, simples modos finitos de la sustancia única; además, y en consecuencia, el hombre no es un ser mixto de materia y de espíritu, sino una sola cosa.

17. Roland Caillois, «Introduction» a B. de Spinoza, *Œuvres complètes*. París, 1962, p. XVI.
18. Citado por André Gresson, *Spinoza*. París, 1959, p. 25.

El espíritu es, todo lo más, la idea y la conciencia del cuerpo, y éste, a su vez, una individualidad que expresa tal conciencia. Este espíritu, idea del cuerpo, tiende a perseverar en su ser, con lo cual decimos que vive. Ese acto de perseveración no es sólo de voluntad, sino de conocimiento. El deseo de la tendencia humana a ser y es, junto al gozo —el aumento de su poder— y la tristeza —la pérdida de ese mismo poder—, la pasión fundamental. Estas tres pasiones humanas responden a ciertas convicciones metafísicas de Spinoza, y son las que explicarán su doctrina de la creencia religiosa, así como su teoría de la sociedad política. El hombre como conjunto de pasiones será la materia prima del hombre religioso y del hombre político.[19] En un notable esfuerzo de objetividad Spinoza trata de las pasiones humanas de manera geométrica. Su intento puede admirarse en su *Ethica ordine geometrico demonstrata;* en este texto Spinoza trata las pasiones como si fueran superficies, líneas, volúmenes. En la *Ética* Spinoza muestra que las leyes inexorables que determinan el mundo físico determinan también los movimientos del alma, o pasiones, con lo cual dícese que niega el libre albedrío. En realidad Spinoza identifica libertad con beatitud y ausencia de pasiones.[20] La libertad genuina se experimenta sólo mediante un género superior de conocimiento, que es el conocimiento adecuado de la asencia de las cosas. La libertad es el ejercicio de la beatitud. Y la beatitud, según Spinoza, «no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma».[21]

Los pensadores del tiempo de Spinoza reaccionaron desfavorablemente ante sus ideas panteístas. Los insultos se acumularon sobre su cabeza: impío, ateo, demente, monstruo. Hombres verdaderamente eminentes —Leibniz, Malebranche— lo tuvieron a menos y, más tarde, otros —Voltaire— intentaron refutarlo sin conocer su obra a fondo. Sin embargo, pasando el tiempo, el sefardí de Amsterdam ha ido hallando su lugar en la historia de las ideas. Los idealistas alemanes le rehabilitaron y, a través de ellos, el pensamiento spinozista ha influido seriamente sobre la filosofía social contemporánea.

§ 9. SPINOZA: POLÍTICA Y LIBERTAD INTELECTUAL. — La conexión de Spinoza con la ciencia de su tiempo no se nota tan sólo en el enfoque dado a su demostración geométrica de la moral, sino en el contenido de muchas de sus ideas centrales. Así sucede con la de ley. Leyes son las uniformidades por las cuales se mueven los fenómenos naturales, y no excluyen la sociedad humana. La ley humana natural de la neoescolástica se funde aquí con las leyes naturales que gobiernan al cosmos. Junto a las leyes humanas naturales, inherentes a nuestra especie, están las decretadas por la autoridad para que funcione la sociedad en su forma civilizada.

19. Caillois, *op. cit.*, p. XXVIII.
20. Spinoza, *Etica*, V.ª parte: «Del poder del entendimiento o de la libertad humana», esp. el Prefacio.
21. *Ibid.*, Proposiciones XXV y XLII.

Aquí parece existir cierta contradicción; por un lado se afirma que el género humano está sujeto a las leyes comunes a toda la naturaleza, por el otro que sus autoridades le dan sus leyes especiales. Según la concepción de Spinoza, la contradicción es sólo aparente pues, dentro del esquema de toda la naturaleza, el hombre es un ser con un poder innato de decretarse leyes. Por esta vía Spinoza concluye que la asociación humana es consecuencia de un contrato original, con lo cual se inserta dentro de la corriente contractualista que precisamente comienza a estar verdaderamente en boga durante su época. Es muy probable que sus ideas al respecto estén en contacto con las de Thomas Hobbes, autor que conocía bien, y con quien estaba de acuerdo acerca de un origen de la sociedad a partir de una guerra universal. Sin embargo, mientras que Hobbes continúa pensando que el hombre es una fiera para el hombre, aun en estado civilizado —como veremos en detalle en su momento—, Spinoza insiste en la santidad del ser humano, en la idea de *homo homini deus*, aparte de que la sociedad existe por la necesidad utilitaria de la ayuda mutua, y no por un sistema hobbesiano de coerción y apaciguamiento por la violencia. En medio de un mundo dominado por el prejuicio y la intolerancia Spinoza, por primera vez, propone una filosofía política basada en la tolerancia mutua, cuyas raíces solidarias son la común humanidad de todos. A su vez, esta concepción parte de su panteísmo y visión unitaria de toda la naturaleza, en la que incluye la sociedad humana.

Estas ideas sirven de apoyo a Spinoza para sus obras sociales, cuyo carácter polémico y comprometido es evidente. Su *Tratado de las autoridades teológica y política* posee este cariz por antonomasia aunque, justo es decirlo, toda la metafísica spinozista, de por sí, es rebelde a las concepciones más aceptadas de su tiempo, incluidas las de los filósofos racionalistas. *El tratado de las autoridades* está dirigido a sostener la idea de que la libertad de opinión no conduce al libertinaje ni a la guerra civil; con lo cual Spinoza quería defender el estado liberal burgués de su patria contra el fanatismo calvinista y las fuerzas reaccionarias de la casa de Orange. La libertad de opinión no sólo no es un peligro para la paz civil sino una condición necesaria para esa paz. Para justificar esa idea Spinoza parte del derecho natural:

> Por derecho o ley de institución natural entiendo simplemente las reglas de la naturaleza de cada ente real, según las cuales concebimos a cada uno de ellos como naturalmente determinado a existir y a actuar de una manera concreta... A este respecto no hacemos distinción alguna entre los hombres y las demás realidades naturales... Todo autor de una acción cualquiera, cumplida en virtud de las leyes de su naturaleza, ejerce un derecho soberano, pues actúa según su natural determinación... [Pero] el derecho natural de cada hombre no está gobernado por la sana razón, sino por el deseo y el poder [...] pues la naturaleza no les ha dado a los hombres otra alternativa y les ha rehusado la

facultad efectiva de vivir según las leyes de un espíritu cuerdo... De ello se sigue que la ley de institución natural, bajo la cual nacen todos los hombres y, en su mayoría, viven, no prohíbe acción alguna a excepción de aquellas que nadie desearía ni podría alcanzar.[22]

En esta interesante cita Spinoza identifica ley natural con los dictados innatos de las criaturas. Como quiera que el hombre, según él, no está siempre gobernado por la sana razón, sino que es presa con frecuencia de la pasión y la insensatez, habrá que concluir que la ley natural, por sí misma, es amoral en lo que respecta a la especie humana. Spinoza no cae con ello en el irracionalismo o en el cinismo filosófico, porque sigue sosteniendo que la razón es la más alta expresión de la naturaleza humana. Lo único que hace es, por así decirlo, reconocer los credenciales innatos de la maldad humana sin recurrir a explicaciones teológicas sobre el origen del pecado. La recta razón, que es igualmente innata en la humanidad, es el modo de dominar la maldad. La razón, y no una ley religiosa promulgada en un texto sagrado, es el origen del derecho. Es más, la razón aplicada a la conducta es ella misma derecho.

Se ha producido pues un viraje en el iusnaturalismo clásico de autores como un Vitoria a manos de Spinoza. Para el primero la recta razón es un elemento importante de un derecho natural que está indudablemente trascendiéndola. Para el segundo la razón misma es derecho. La teoría del derecho natural sigue así una trayectoria clara en su proceso de secularización. Con Spinoza la razón humana pasa ya a generar el derecho mismo. Los hombres siguen sus pasiones, con lo cual obedecen al orden de la naturaleza, mas, cuando siguen su razón, descubren fácilmente unas normas de conducta que tampoco están en desacuerdo con la naturaleza. Esas normas son la base de la virtud, y la virtud está en completo acuerdo con la preservación del propio ser. Ahora bien, cuando la razón interviene, los hombres, para la preservación y mejoramiento de su ser no desean nunca nada que no puedan desear para otros hombres. Ésta es la fundación de la moral individual, y también lo es de la pública en una república bien ordenada. Sólo en ésta puede un individuo alcanzar su plenitud, pero no en el sentido aristotélico de fundirse con ella, sino de un modo mucho más individualista; para Spinoza la república democrática, tolerante y laica es un trasfondo necesario para que el sabio viva en paz y las gentes en general sean menos infelices. El fin supremo del estado, según Spinoza, es la libertad.

Su *Tratado de la autoridad política* tiene por objeto, precisamente, el estudio de la forma en que pueden preservarse la paz y la libertad de los ciudadanos. Sin embargo, los hombres, con sus pasiones, no pueden vivir armónicamente a menos que deleguen su autoridad individual en una autoridad única. Ésta poseerá facultades extraordinarias y será

22. Spinoza, *Tractatus theologico politicus*, cap. XVI, «De los principios de la comunidad política». Hay traducción parcial castellana, por Enrique Tierno Galván: *Tratado teológico politico*, Madrid, 1966 (selecciones).

la única persona que tenga derecho a juzgar cuáles son las exigencias del bien general... Por consiguiente, según los principios de la organización de los hombres en sociedad, la Autoridad en ejercicio es el único intérprete de las leyes [constitucionales]; ningún particular tiene el derecho de declararse campeón de ellas, y no rigen para la persona investida de la autoridad suprema. Pero si las cláusulas iniciales [del contrato original] que quiere violar la autoridad soberana son tan fundamentales que toda infracción acarreara una debilitación del cuerpo político, el temor sentido hasta entonces por todos los ciudadanos deja lugar a un sentimiento de rebelión, y la organización racional se disuelve por ello. El compromiso [del contrato original] termina; su defensa ya no pertenece al derecho positivo sino al de guerra.[23]

O sea, que Spinoza no se separa tanto como pudiera suponerse de la concepción absolutista. Una vez delegado el poder, el hombre u hombres que lo ocupen se comportarán conforme a sus pasiones, según su naturaleza. Su limitación legal serán las cláusulas del contrato y su limitación práctica el levantamiento popular, el derecho de guerra, pero mientras esto no sea así, la autoridad tendrá un campo enorme para actuar. Puestas así las cosas, la democracia es el estado en que esta autoridad alcanza mayor regulación, porque es el régimen donde la razón está más presente en todas las instituciones. En la democracia, afirma Baruch de Spinoza, «las órdenes irracionales son mucho menos de temer» que en cualquier otro régimen.[24] Con ello el sabio sefardí abrió las puertas a una teoría racionalista de la democracia, es decir, una teoría en la que cierta lógica mental —y no fuerzas trascendentales o autoridades metafísicas— legitima y fundamenta la convivencia política.

23. Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. IV, 6.
24. J. Dunner, *Baruch Spinoza and Western Democracy*, Nueva York, 1955, p. 99.

CAPÍTULO VII

LA REVOLUCIÓN INGLESA

§ 1. — El Renacimiento alcanzó Inglaterra en el siglo XVI. Durante su expansión Inglaterra sufrió transformaciones muy sustanciales en su estructura social, las cuales dejaron a secciones enteras de la población frente a frente, con un control respectivo tal de recursos y poder, que el resultado había de ser el conflicto abierto en forma de guerra civil. Dicha guerra civil fue la que dio lugar a la primera de las grandes revoluciones políticas del mundo moderno, la Revolución inglesa. Junto a la americana y la francesa, la Revolución inglesa es una de las tres revoluciones burguesas clave. Durante el dominio de la burguesía se han producido otras menores, al tiempo que han acaecido también cambios menos violentos, más paulatinos y por lo menos tan serios como los creados por las tres revoluciones; verbigracia la expansión de la burguesía mercantil por la cuenca mediterránea prerenacentista, o su desarrollo en los Países Bajos durante el siglo XVII. Además hay otras revoluciones, como la científica o la representada por el Protestantismo cuyo impacto no es menor. Sin embargo, las revoluciones políticas burguesas son más reveladoras porque acarrean consigo los elementos religiosos, económicos, o científicos que caracterizan a las otras; son cambios que se perciben en todos los niveles de la realidad social.

La época renacentista inglesa es muy turbulenta, y está caracterizada por la aparición de fuertes grupos comerciantes y manufactureros, por el afianzamiento del poderío marítimo, y por la propagación del Protestantismo tanto en su forma nacionalista (a partir de Enrique VIII) como en su forma puritana. El aspecto externo más espectacular de las transformaciones de aquel siglo —y en particular de su segunda mitad, la llamada Edad Isabelina— es el de las proezas marítimas de sus hombres, piratas en alta mar, cortesanos en Londres. La derrota de los restos de la Armada Invencible podrá tener menor valor bélico del atribuido por la fantasía inglesa del pasado, pero su efecto psicológico sobre la imaginación de los súbditos de Isabel I fue muy grande: Inglaterra descubrió el nacionalismo y cobró confianza en su capacidad de iniciar empresas que hasta entonces parecían reservadas a la intrepidez de los españoles. Al mismo tiempo, en la sociedad de la isla se iban produciendo cambios económicos muy

importantes. Uno de ellos ya fue señalado al citar las denuncias de santo Tomás Moro contra los señores que pauperizaban a los campesinos para poder criar ovejas y explotar la lana. El otro consistió en lo que es perfectamente justo llamar la primera revolución industrial de Europa, originada por el uso del carbón.[1]

§ 2. LAS POLÉMICAS DEL ABSOLUTISMO EN INGLATERRA. — El absolutismo inglés alcanzó expresiones doctrinales no menos agudas que las continentales, pero con la diferencia de que halló una enconada resistencia en los sectores democráticos. Las disputas del absolutismo inglés son un preludio al gran conflicto de la guerra civil y de la revolución subsiguiente. La teoría del derecho divino de los reyes era la que normalmente acompañaba a las pretensiones absolutistas. En Inglaterra ésta fue elaborada por el rey mismo, Jacobo I (1566-1625), quien, en 1598, publicó su *Verdadera ley de las monarquías libres.* Jacobo era hijo de María Estuardo, reina de Escocia, y llevó a Inglaterra la clásica idea de que el estado es propiedad de la dinastía familiar gobernante. Mas lo que era válido para el conjunto de clanes escoceses era inaceptable en Inglaterra. Jacobo revistió sus convicciones de la doctrina del poder divino de los reyes en su forma externa, que él expresaba con la fórmula latina *a Deo rex, a rege lex* o sea, el rey viene de Dios, la ley, del rey. Por eso el rey tiene que ser libre de toda limitación parlamentaria, eclesiástica o de cualquier otra índole. Este soberano pedante, débil y vanidoso fue más allá de lo que iba a ir el Rey Sol, nacido el año en que él murió. Como vimos oportunamente, Luis XIV no se caracterizó precisamente por su parquedad en la alabanza de sí mismo, pero en esto nunca llegó ni a emular a Jacobo de Inglaterra, según quien Dios mismo llama dioses a los reyes.[2] Según él los reyes son absolutamente necesarios para la estúpida masa del pueblo. Los demás poderes actúan estrictamente en nombre real, con consentimiento y venia del rey. Las veleidades doctrinales de Jacobo I hubieran importado poco a su pueblo si el rey no lo abrumara con impuestos indirectos que precisamente afectaban a la burguesía y a la nobleza inferior, representados por los elementos más avanzados del Parlamento. Este defendía la doctrina de la supremacía de la ley sobre la de cualquier persona o institución. A ello, pomposamente, replicaba Jacobo I que «es impío y sacrílego osar juzgar los actos de Dios y, por ello, temerario e imprudente que un súbdito critique las medidas tomadas por el rey».

Su política religiosa fue tan infeliz como sus medidas fiscales. En cuestiones internas trataba a la Iglesia anglicana con mano despótica; durante su reinado existía una corriente de reforma que quería purificarla, entendiendo por purificación un alejamiento de

1. Como mostró John Ulric Nef, *The Rise of the British Coal Industry.* Londres, 1932.
2. James I, *Political Works*, «Trew Law of Free Monarchies». Cambridge (Massachussets), 1918, p. 307.

todo el ceremonial que recordara el católico, pero además quería reestructurar su sistema jerárquico al estilo del presbiteriano impuesto en Ginebra por Calvino. Los pertenecientes a esta tendencia se llamaron puritanos. Pero los puritanos fueron los que primero rechazaron la política de Jacobo I, así como la corrupción de su Corte; entre sus simpatizantes se contaban muchos miembros de la cámara baja del Parlamento. En cuestiones de política exterior Jacobo I intentó hacer de árbitro entre protestantes y católicos, con muy mala fortuna; para ello quiso casar a su hijo con la infanta María, hermana de Felipe IV de España. El protestantismo sufría a la sazón algunos reveses serios, y los ingleses temieron mucho estos intentos de acercamiento a la mayor potencia católica, su peor enemigo y competidor en ultramar. Jacobo I subestimó la fe y las convicciones religiosas de los ingleses.

Paradójicamente, la doctrina de Jacobo I se veía reforzada por la de sir Francis Bacon (1561-1626), que era un absolutista *sui generis*. Bacon, inspirado en la Era Isabelina, estaba en favor de un monarca poderoso, pero respetuoso de los otros poderes, capaz de dejar un gran margen de acción a la burguesía y a la emprendedora nobleza inferior. Bacon pensaba en la Inglaterra de los Tudor y no en la de los Estuardo, pero el hecho es que, en el momento histórico en que se ejercía su influjo, el sabio figuró como un enemigo de la dispersión de los poderes, cosa que no es exacta. Frente a Bacon, pero sobre todo frente a las pretensiones de Jacobo, se levanta Edward Coke, juez supremo del reino (1552-1634). Coke es uno de los constitucionalistas más importantes anteriores a la Revolución americana. Como quiera que el Parlamento no fuera convocado con regularidad, los tribunales ingleses cobraron mucha importancia como único refugio para expresar los deseos de los súbditos. Coke insistió en la doctrina democrática de la supremacía de la ley, y afirmó que la ley dimanaba de las decisiones de los tribunales, con lo cual ponía la soberanía en manos de los jueces y subordinaba la misma autoridad del rey a *common law* de Inglaterra. El *common law* es la jurisprudencia tradicional de los tribunales ingleses, el acervo de saber jurídico creado por la práctica y, según Coke, la fuente de toda la constitución política del país. Todo está gobernado por el precedente y la tradición, a lo que se añade la razón decisoria del juez. Pero el fallo judicial —que se confunde con la ley— es supremo, y toda la constitución depende de él. Así el tribunal dictaminará si una ley promulgada por el Parlamento es o no justa; lo mismo puede decirse del rey. La revisión judicial de la constitucionalidad de leyes y decisiones es una idea que era común entre los abogados de la época de Coke, en defensa contra el absolutismo. Esta noción ha sido heredada por la posteridad, y no sólo por la Constitución de los Estados Unidos. Como en el caso de quienes se opondrían al absolutismo de Richelieu en Francia, Coke era en el fondo un ultraconservador, y quería defender viejas tradiciones constitucionales contra el despotismo del rey; al igual que ellos, formuló una doctrina avanzada para justificar un orden de cosas en plena crisis.

§ 3. La Reforma en Inglaterra. — La Revolución inglesa es también conocida bajo el nombre de Revolución puritana. Ello se debe al credo religioso del grupo revolucionario que, a la postre, le imprimió carácter. Aunque los motivos de la revolución fueron fiscales, administrativos, legales y, sobre todo, constitucionales, los religiosos figuran entre ellos con igual importancia. Ya hemos visto hasta qué punto la doctrina protestante calvinista, como ejemplo mejor, entrañaba toda una visión del comportamiento económico. En el siglo XVII, cuando ocurre la Revolución inglesa puritana, no existen doctrinas religiosas que no impliquen a su vez una doctrina política. En el Continente ni siquiera la Paz del Tratado de Westfalia consiguió establecer una división entre la confesionalidad del pueblo y la del estado. En nuestro siglo existe una marcada tendencia a separar la fe religiosa de la política; ello sería inconcebible para las mentes del siglo que presenció la Guerra de Treinta Años. Por eso es necesario aludir a los principales grupos religiosos que existían en la Inglaterra prerrevolucionaria, los cuales sirvieron en el momento del conflicto como escudo y justificación ideológica a cada facción combatiente.

El grupo católico se encontraba a la defensiva, ligado en política exterior a la política española, a los eventos de las revueltas irlandesas, y acusado de muchas intentonas antigubernamentales —como la de volar el Parlamento—. En tiempos de santo Tomás Moro los católicos argumentaban sobre una base firme y nacional, pero ya en el siglo XVII su única esperanza estaba en un cambio político hecho desde arriba, con ayuda internacional. El primer producto de la reforma inglesa fue la Iglesia Anglicana, fundada por Enrique VIII. Producida la escisión con Roma, pronto se planteó la cuestión de reformarla interiormente. Durante el reinado de Isabel aparecieron los puritanos. El Puritanismo intentaba convertir la Iglesia Anglicana —católica excepto en cuanto al titular de su jefatura— en una iglesia realmente protestante, es decir, que reformara la doctrina religiosa, el ritual, y las actitudes de sus fieles, y no sólo la jerarquía suprema. Había puritanos de muchas clases: los Episcopales, los Presbiterianos, los Congregacionalistas o Independientes, y los Separatistas.

La Iglesia Anglicana había dejado intacta la estructura socioeconómica de Inglaterra; en una época en que toda iglesia se consideraba explícitamente parte del orden político y económico, todo movimiento que quisiera cambiarlo debía tenerla en cuenta directamente. Tal como estaba la conciencia europea en el siglo XVII un movimiento contra la iglesia o la religión era impensable; la religión cristiana se consideraba aún como una parte inamovible, definitiva, del universo mental de creencias; es más, las luchas a las que se lanzaron con denuedo católicos y protestantes partían del convencimiento de que la situación de escisión era temporal y que, a la postre, la Cristiandad volvería a estar

unida. Los puritanos no salían de este marco doctrinal. Aportaban ideas sociales con vestimenta religiosa y, aún más, ideas sociales sentidas con verdadera y profunda religiosidad, que abogan por lo que ellos creían era tan sólo una reforma de instituciones corrompidas, pero que no quería dar al traste con ellas. Sin embargo, las reformas que ellos proponían iban a tener resultados mucho más de raíz que los espectaculares del establecimiento de una Iglesia nacional por Enrique VIII y su consolidación posterior isabelina. En primer lugar, los puritanos eran herederos del Calvinismo, tanto en lo que respecta a la fe en la predestinación como a la nueva moral del trabajo. A causa de esto último el Puritanismo fue convirtiéndose en la doctrina de la clase media burguesa de Inglaterra, así como de la nobleza inferior que luchaba contra los intereses creados de la alta jerarquía eclesiástica y de los grandes señores terratenientes.[3] Al atacar la autoridad moral de la jerarquía eclesiástica a causa de su defensa del valor del individuo cristiano aislado y de su relación personal con Dios, los puritanos atacaban indirectamente a la jefatura real de la iglesia nacional, es decir, representaban una forma de antimonarquismo. De ello se dio cuenta Richard Hooker (1554-1600) quien, en 1593, publicó sus *Leyes de la politeya eclesiástica*, un último intento de justificar en términos medievales la unidad nacional de Iglesia y estado. Los puritanos, afirmaba Hooker, traicionaban la causa nacional al no querer reconocer el orden eclesiástico, que era el connatural a la sociedad cristiana inglesa, y con ella se confundía. El delito del Puritanismo sería el querer crear una sociedad distinta dentro de la ya existente.[4]

La facción puritana de los Independientes o Congregacionalistas era extremista en cuanto a su concepción de la autonomía socioreligiosa de los creyentes. Consideraban los Independientes que la jerarquía eclesiástica carecía de autoridad para organizar o impedir la formación de grupos de cristianos unidos para practicar su religión. Los creyentes podían así crear sus comunidades sin venia de la autoridad, como en los tiempos remotos del Cristianismo primitivo. Una consecuencia no desdeñable es que en su mente la Iglesia se identificaba con el cuerpo de creyentes. Naturalmente, estas creencias y su práctica eran aún más revolucionarias y no podían existir sin que ocurrieran cambios sustanciales en la estructura politicorreligiosa del país. El rasgo más importante de esta doctrina es que implicaba un sistema general de tolerancia. Los Congregacionalistas no deseaban sufrir la autoridad de la jerarquía, pero tampoco la negaban para aquellos que quisieran acogerse a ella. A pesar de sufrir persecución por sus ideas tolerantes, los Congregacionalistas las mantuvieron contra viento y marea. La tolerancia moderna, política, religiosa y de

3. R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, trad. cast. de Jaime Menéndez, *La religión en el origen del capitalismo*. Buenos Aires, 1959, pp. 205-290.
4. W. Allen, *Political Thought in the Sixteenth Century* (1.ª ed., 1928). Londres, 1941, II parte, cap. 2.

opiniones tiene su origen en movimientos como éste, fruto de la forzosa coexistencia de varios grupos religiosos de distinta confesionalidad. Aquí se hace explícita y triunfa abiertamente la tolerancia forzada por el agotamiento bélico que se trasluce en el Tratado de Westfalia, y que, por ende, no es una tolerancia genuina, sino un compromiso a desgana entre potencias confesionalmente hostiles.

Aunque durante ciertas fases de la Revolución inglesa la tolerancia pareciera estar ausente en ambos bandos, el vencedor la llevaba como parte inherente a sus actitudes adquiridas como grupo minoritario. Junto a ella existía también otra predisposición no menos importante: la de una moral favorable y fomentadora de la investigación científica. La ética del Puritanismo canalizó los intereses de muchas personas de la época para que se ejercitaran en el cultivo de la ciencia. El Puritanismo llamaba con fuerza al estudio pragmático, sistemático y racional de la naturaleza, para mayor gloria de Dios y de su creación, así como para dominar un mundo que consideraba moralmente corrompido. No sorprende pues que, a mediados del siglo XVII, los puritanos constituyeran el 64 por ciento de la famosa agrupación científica, la Royal Society, a pesar de ser una pequeña minoría dentro de toda la sociedad inglesa.[5]

§ 4. LA GUERRA CIVIL.[6] — Cuando Carlos I (1600-1649) subió al trono en 1625, se encontró con la herencia de los conflictos que el absolutismo de su padre había en parte desencadenado. La actitud despótica de Jacobo I no había hecho sino reforzar las profundas desigualdades e injusticias que dividían a la sociedad inglesa. En ella, la nobleza estaba separada en dos cuerpos diferentes: por un lado la de los grandes señores feudales, y por otro la *gentry* aburguesada; junto a ellos surgía una burguesía que aspiraba a la categoría gentilicia, enriquecida por la piratería, el tráfico de esclavos y la industria, que chocaba contra el inmovilismo aristocrático. Respecto a la Iglesia ya acabamos de ver cuán fragmentada estaba; la fragmentación no provoca trastornos sociales cuando cada secta carece de pretensiones sobre el conjunto social, pero éste no era en absoluto el caso de Inglaterra. Dentro del seno del tercer estado, el burgués, la situación no era menos tensa; frente a los grandes ricos, existía el grupo de los pauperizados por la industria, y junto a ambos un sistema medieval de gremios enemigos del libre tráfico de mercancías y favorecedores de la regulación de la competencia en beneficio propio. En fin, en el campo existía una gran parte de la población en condiciones de servidumbre no mucho mejores que las medievales, y en muchos casos agravadas por el vallado (*enclosure*) de terrenos que erigían los amos para la cría de ganado. Las expropiaciones se

5. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*. Glencoe (Illinois), 2.ª ed., 1957, pp. 574, 575, 585.
6. Para los datos históricos que siguen: Gérard Walter, *La révolution anglaise 1641-1660*. París, 1963, *passim*.

multiplicaban y los campesinos abandonaban en masa sus moradas para merodear por un país preñado de amenazas revolucionarias. En muchos casos, los campesinos rompían los vallados y ocupaban violentamente la *enclosure*. Estas revueltas y su sofocación sangrienta fueron preludio del conflicto final.

Carlos I quiso imponer su autoridad por métodos semejantes a los de su padre; así disolvió el Parlamento cuando éste rehusó los impuestos que pedía perentoriamente. Pero tuvo que volverlo a reunir cuando el pueblo se abstuvo de pagar las contribuciones reales. El Parlamento de 1628 confeccionó una *Petición de Derecho* que establecía lo siguiente:

1. la nación no puede ser obligada a soportar pagos forzados e impuestos que no hayan sido votados por el Parlamento;
2. nadie puede ser detenido ni privado de sus bienes salvo en virtud de una decisión judicial, conforme con las leyes del país;
3. cesarán las detenciones de los ciudadanos que se efectúan en nombre de la ley marcial;
4. los militares no podrán alojarse en las casas de los paisanos.

Carlos I tenía que aprobarla si es que quería que se votara su propuesta de impuestos. En consecuencia, la aprobó pensando violar más tarde la palabra dada. Como así lo hiciera, el Parlamento declaró «enemigo capital del estado a todo aquel que sugiriera la exacción de tributos sin autorización del Parlamento o que contribuyera a ello directa o indirectamente» y proclamó que todo aquel que absolviera a esta o estas personas sería considerado «traidor a las libertades de Inglaterra y enemigo del país». Mediante la Petición de Derecho y esta declaración se iba perfilando un pensamiento político-constitucional vigoroso, y un sistema de garantías constitucionales vigentes hoy en muchas democracias parlamentarias. El rey disolvió de nuevo el Parlamento, se dirigió a la Cámara de los Lores para hallar apoyo, y comenzó a gobernar por cuenta propia como monarca absoluto. Pudo hacerlo durante once años. Fue ayudado por Thomas Wentworth, hecho lord Strafford, un realista político de gran frialdad. Los impuestos se multiplicaron, y uno de ellos, el llamado de la *shipmoney* en 1636, que pagaban las ciudades litorales, provocó una crisis. John Hampden, diputado del disuelto Parlamento, rehusó pagar los 35 chelines y 6 peniques que le correspondían, y su abogado afirmó ante los tribunales que el rey no podía pedir dinero sin consentimiento parlamentario. Aunque Hampden fue multado, su fama y la del caso se extendieron por todo el reino, por ser un símbolo de las libertades ausentes.

Por otra parte, la situación religiosa iba empeorando. El primado de Inglaterra, arzobispo de Cantorbery, era William Laud (1573-1645), hombre de influencia sólo comparable a Strafford, y de moralidad más que dudosa. El arzobispo intentó recuperar los inmensos bienes raíces perdidos por la Iglesia, al tiempo que reformaba la liturgia anglicana y la acercaba a la católica de tal modo que la sospecha de papismo se hizo presente en seguida. El papa le ofreció la púrpura cardenalicia al ver lo bien que iban para

él las cosas en Inglaterra, cosa que rehusó Laud con sabia prudencia. Todo empeoró al suprimir William Laud la libertad religiosa con castigos, violencia y tormentos. Pero las víctimas del totalitarismo arzobispal reforzaron los sentimientos profundamente piadosos de los protestantes populares. Los templos estaban vacíos y el pueblo practicaba la religión por su cuenta. Este descontento religioso, combinado con el económico y de derechos constitucionales hizo que el rey convocara al Parlamento. Allí surgió John Pym (1584-1643), un abogado de provincias que se reveló como un gran hombre de estado y como líder incomparable de las fuerzas demócratas. Ante la inflexibilidad de este Parlamento, llamado el Parlamento Corto, Carlos I lo disolvió al mes de haberse reunido. Pero el monarca y sus consejeros se dieron cuenta de que era imposible gobernar sin la Cámara baja o de los Comunes; ante esto, pensaron una estratagema típica de los absolutismos constitucionales: organizar unas elecciones y comprar o coaccionar a los votantes. Gracias a ello el nuevo parlamento, llamado el Parlamento Largo, tenía una mayoría constitucionalista de sólo 57 por ciento a un 43 por ciento de monárquicos, que era exigua frente a la habilidad maniobrera de la fuerte minoría. Pero los parlamentarios tenían a Pym, que desplegó una sabiduría y un celo revolucionario inquebrantable. John Pym consiguió la disolución de la Cámara Estrellada (una jurisdicción arbitraria) y la prisión del arzobispo Laud, entre otras medidas. Pym, entonces, en 1641 sugirió la idea de presentar al rey un informe general sobre los abusos cometidos, a la que debían seguir serias reformas. Ésta era la *Grand remonstrance*, que fue votada con una mayoría justísima y, después de varias vicisitudes, comenzó a circular, impresa, para conocimiento del pueblo. Carlos I contestó con altivez y acusó a Pym de alta traición, junto a otros miembros de los Comunes, y se trasladó a Oxford, donde convocó un «Parlamento auténtico» con los Lores y los Comunes que le eran fieles, y se hizo con un ejército mercenario, dirigido por su sobrino el príncipe Ruperto, un ser bestial en todos los sentidos. A su ejército se unieron toda suerte de soldados de fortuna.

Los parlamentarios o constitucionalistas comenzaron la campaña desprevenidamente. Se ha dicho que de todas las revoluciones occidentales modernas la inglesa es la menos planeada; en efecto en ella se suceden los eventos sin que exista un proyecto revolucionario auténtico. Así surgió un grupo de conciliadores que sobrestimaban las intenciones constructivas del partido monárquico. Éstos se apuntaban una victoria tras otra. Cuando la situación comenzaba a ser desesperada, los diputados más enérgicos consiguieron formar un ejército revolucionario. En él comenzó a descollar Oliver Cromwell (1599-1658), hombre piadoso, que había estudiado en Cambridge pero prefería la vida rural. Cromwell comprendió que no hay revolución sin ejército revolucionario, dispuesto a combatir con entrega a la causa popular. Se hizo reclutador, volvió a su condado, Huntingdonshire, y se trajo unos sesenta hombres, a los que armó y dio montura, formando con

ellos el primer escuadrón del futuro regimiento de los «costados de hierro» (*ironsides*); a fines del año 1642 tenía los catorce escuadrones necesarios, y nombró oficiales entre sus familiares y amigos, en general de origen humilde. El ejército de Cromwell es un ejército ideológico, no exento de fanatismo, pero popular, no dispuesto al compromiso, sino a llevar las reivindicaciones de los oprimidos hasta el final. La aparición de la idea de un ejército revolucionario ideológico es importante; antes de la Revolución puritana no existen ejemplos tan completos, pues las revueltas de campesinos o hasta una rebelión como la de Espartaco carecían de una doctrina revolucionaria propiamente dicha. A medida que avanzaba la guerra, y ya tomaba aspectos más favorables para las fuerzas revolucionarias, los soldados formaron lo que podríamos llamar «comités de los diputados soldados», 270 años antes que los del ejército revolucionario ruso.[7] En cada escuadrón de caballería los soldados y suboficiales nombraban dos diputados, los cuales, a su vez, se reunían para elegir a dos hombres que representaban a todo el regimiento, y que fueron bautizados con el nombre de *agitators*. Gracias a ellos se autodefinió solemnemente el ejército inglés como «unión de hombres libres del pueblo de Inglaterra que se han reunido con la firme intención de defender las libertades y los derechos fundamentales del pueblo».

Gracias al ejército, inspirado por Cromwell, el Parlamento fue obligado a cesar en sus compromisos con el rey (ya cautivo) y con los diputados reaccionarios. La tenacidad del ejército era mantenida también por John Lilburne, oficial de Cromwell, que sospechaba de los mismos generales del ejército y de Cromwell mismo, por sus tratos constantes y personales con Carlos I. Lilburne formó en torno de su persona un grupo cuasi comunista llamado de los *Levellers*, de cuyas ideas hablaremos luego. Fueron ellos los que propusieron la abolición de la monarquía. Hasta entonces su no existencia era considerada como una posibilidad teórica solamente en los tratados de teoría política, salvo en el caso de alguna ciudad-estado como la de Venecia. Los Niveladores o *Levellers* plantean la cuestión en términos prácticos por primera vez. La respuesta de la jefatura del ejército fue que ése sería un peligroso paso en lo desconocido y que violaba los principios de un contrato de derecho natural entre el pueblo y el soberano. En la misma asamblea marcial en que esto ocurría, se pidió también el sufragio universal, considerando el valor idéntico de todos los hombres de Inglaterra. Esta posición extremista y la más compromisaria de Cromwell se enfrentaron, pero la habilidad de este último supo sofocar a los descontentos.

Mientras tanto, el rey pudo maquinar una nueva insurrección de grandes proporciones en Escocia y en el Oeste. Cromwell dirigió una campaña victoriosa, y perdió toda paciencia con el intrigante, que gozaba de una cautividad más que relativa. Primero hizo una purga en el Parlamento, eliminando a los elementos monárquicos, luego acusó formalmente a Carlos Estuardo ante los diputados que quedaban. Resultado: Carlos I fue juzgado y ejecutado, la monarquía abolida y la Cámara de los Lores suprimida. El poder supremo pertenecía al Parlamento y el ejecutivo a un Consejo de Estado. Ello provocó una reacción en Escocia, que era refractaria a la república, y los escoceses coronaron rey a Carlos II, primogénito del decapitado. Cromwell los derrotó en Worcester, lo cual hizo que el joven rey tuviera que huir al Continente. Con ello acaba la fase bélica de la Revolución inglesa y comienza la del gobierno de los revolucionarios.

7. *Ibid.*, p. 75.

§ 5. EL PURITANISMO EN EL PODER. — El Parlamento Largo no llevó a cabo todas las reformas internas que eran necesarias para un gobierno estable. Cromwell esperó pacientemente su hora y cooperó directamente en su disolución en 1653, más de un año antes de que expiara su período legal de jurisdicción. Al disolverse (o ser forzada a ello) la cámara legislativa, Cromwell nombró una asamblea de «hombres píos» con funciones interinas. Estos hombres que se reunieron en Whitehall pertenecían a la *gentry*, y a la pequeña burguesía londinense y a otros grupos de la clase media. Esta asamblea de hecho se constituyó en un nuevo Parlamento, con todos los usos del anterior. Eso era en la forma, pero en el fondo, se trataba de un conjunto de hombres pertenecientes a las numerosas sectas religiosas, con una fe absoluta en la próxima venida de la Quinta Monarquía, es decir, de Jesucristo, que coronaría las otras cuatro, representadas por Babilonia, Persia, Grecia y Roma. Los *Fifth Monarchy men* como a sí mismos se llamaban, no carecían por tanto de elementos psicológicos mesiánicos y quiliásticos, forjados durante sus años de clandestinidad. Entre los teólogos medievales era común la creencia —basada en las profecías de Daniel— de que la historia estaba dividida en los cuatro períodos antedichos. El último había de durar hasta el Día del Juicio. Si tenemos en cuenta esta creencia y su popularidad durante la Revolución inglesa, comprenderemos hasta qué punto estaban sus motivos enraizados en el universo medieval de creencias y aspiraciones.

Muchas de las reformas que emprendieron «los hombres píos» iban encaminadas a la instauración del que ellos creían ser el reino de Cristo en la Tierra. La idea de la Ciudad de Dios, que hemos visto emerger con el cristianismo primitivo, hace de nuevo su aparición. Mesianismo aparte, los nuevos diputados hicieron una considerable labor de racionalización y simplificación legal: confeccionaron sanas codificaciones, crearon el matrimonio civil, eliminaron privilegios eclesiásticos que estaban en manos de los ricos; todo ello en menos de cuatro meses. Cromwell, menos extremista, consiguió disolver este Parlamento, pues veía que iba directamente a la abolición de las diferencias económicas de fortuna. A causa de ello, Oliver Cromwell se convirtió en jefe supremo del país. Fue nombrado *protector* de la república, con gran alivio por parte de la gran burguesía y alegría por la de los jefes

militares. El pueblo, cansado de guerras, estaba complacido. La excepción era la de los piadosos y radicales Hombres de la Quinta Monarquía.

Pero Cromwell no podía gobernar aún inconstitucionalmente sobre un pueblo que había aprendido en dura y larga lucha a gobernarse a sí mismo. El nuevo Parlamento vio la formación de tres partidos, uno cromwelliano, otro republicano y otro «presbiteriano» (en realidad, monárquico). A pesar de ello, habilidosamente, Cromwell fue neutralizando o eliminando políticamente a los diputados que no le apoyaban. Con ello, esta vez, se ganó la enemistad de la gran burguesía, al tiempo que los monárquicos —subvencionados por el gobierno español y por el francés— se iban recuperando, y agitaban las provincias. Cromwell y sus hombres dividieron entonces Inglaterra en doce distritos militares y administrativos, para la represión de los subversivos. Los gobernadores actuaron con eficacia y gracias a ello se convocaron elecciones parlamentarias. La mayoría de los elegidos era cromwelliana pero Cromwell no permitió que la minoría —mediante una maniobra— entrara en la sala de reuniones. Rápidamente se organizó una oposición de Niveladores y monárquicos, y comenzaron a tramar vanas conspiraciones. Cromwell murió en 1658, con poderes casi monárquicos, y nombró protector a su hijo Richard, que tenía contactos con los que querían la restauración. Cromwell lo sabía y él mismo pensaba ya en esa posibilidad seriamente.

El gobierno más estable de la Revolución puritana se había convertido en una nueva tiranía. Quizás esto influyera en la vuelta de la actitud favorable de los ingleses hacia la restauración monárquica. Sin embargo, a pesar de los avatares subsiguientes que tuvo que sufrir, se había consolidado el legalismo, el parlamentarismo y la libertad religiosa y se había creado un ejército popular. La separación de la Iglesia y el estado era un logro duradero. La única limitación a la revolución fue su falta de internacionalismo; aunque sus consecuencias fueron muy considerables en Inglaterra y en América del Norte, hasta la Revolución francesa no encontramos un movimiento cuya dinámica interna sea de naturaleza internacional. Al estimar las limitaciones, en cuanto libertad política, impuestas por el dominio de Cromwell, hay que tener en cuenta que gran parte de quienes le seguían aspiraban a la libertad religiosa, no a la política, y que sólo dos grupos minoritarios, los Niveladores y los monárquicos presbiterianos deseaban esta última con vehemencia, por lo menos en tanto en cuanto se hallaban en la oposición activa.

§ 6. El comunismo durante la Revolución inglesa. — Ciertas fuerzas revolucionarias, las mismas que formaron los comités de soldados en el ejército, no quisieron contentarse con la reforma religiosa y las modificaciones económicas que se iban sucediendo, pero que no transformaban radicalmente el sistema imperante. Los comunistas ingleses pertenecían a dos grupos. El primero, ya mencionado, era el de los *Levellers* o Niveladores, dirigido por John Lilburne (aprox. 1614-1657). Y el segundo era el de los *Diggers* o Cavadores.[8] Junto a los Hombres de la Quinta Monarquía constituían el ala más radical del movimiento revolucionario, tanto así, que consiguieron alienarse del poder y marginarse durante todo el período en que éste duró, de 1640 a 1660. Sin embargo, en la historia de las ideas sociales un primer movimiento comunista en Europa posee un indudable interés.

Los Niveladores no eran propiamente comunistas, aunque eran acusados de tales por sus enemigos. Insistían en la igualdad de todos los hombres a nivel político y de representación, así como en el religioso; en este último provenían de los Independientes y por lo tanto luchaban contra el sistema jerárquico de la Iglesia anglicana. Manifestaron sus teorías en un sinnúmero de panfletos políticos, que entrenaron al pueblo en la discusión pública de los asuntos nacionales. A pesar de sus ideas religiosas, los Niveladores empleaban argumentos racionales donde las citas bíblicas eran escasas o brillaban por su ausencia. En materia política su laicismo era evidente. Lilburne insistía en que el Gobierno existía tan sólo por consentimiento popular. Para él y sus seguidores el derecho político fundamental era el de haber nacido. Esta doctrina era demasiado revolucionaria para los puritanos que estaban en el poder, pues éstos respetaban muchas leyes sancionadas por la costumbre, mientras que los Niveladores querían dar al traste con ellas e imponer un igualitarismo político-legal tan radical que hubiera implicado a su vez una revolución económica. Por otra parte, existía en su doctrina una marcada tendencia hacia la abstracción y la generalidad, una falta de soluciones concretas que complementaran sus razonables aserciones sobre el derecho natural. Ya en el siglo XVII el pueblo inglés se mostraba reacio a la aceptación de una doctrina que no ofreciera un programa plausible y pragmático.

Los verdaderos Niveladores se llamaban a sí mismos *Diggers*, y fueron el único grupo que concibió la revolución en términos de liberación económica de las clases pobres.[9] Como los Niveladores, los *Diggers* utilizaban los razonamientos y las apelaciones al derecho natural en vez de citar los acostumbrados textos sagrados, pero su objetivo principal era mostrar la injusticia de las desigualdades económicas. Uno de sus panfletos famosos *La luz que brilla en Buckinghamshire* afirmaba que

> todos los hombres, al detentar el mismo privilegio de venir al mundo, deben poseer en igual medida el privilegio de gozar de sus bienes. Lo cual quiere decir que nadie tiene el derecho de apoderarse de la tierra del prójimo. Pero el hombre, arrastrado por sus malas inclinaciones, se

8. Para estos movimientos Cf. Joseph Frank, *The Levellers*. Londres, 1955, *passim*.

9. Su movimiento ha sido analizado por Eduard Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution*, 1895, que no he podido consultar.

ha vuelto devorador de los bienes de su prójimo. Ha sido así destruida la primitiva comunidad de iguales y ha sido sustituida por una sociedad compuesta por poseedores y desposeídos. La mayoría de los hombres, privada de medios de subsistencia, ha sido forzada a convertirse en esclava de quienes le habían robado su tierra.[10]

En los otros textos de los *Diggers* las referencias a la tierra son también constantes. En general, puede verse que su mayor reproche va contra los poseedores de tierras, pero este reproche es generalizado para explicar la condición humana en el sentido de que existen explotadores y explotados y para exigir que hay que acabar con tal diferencia. Muchas otras sectas —y toda la filosofía social medieval— reconocía hecho tan notorio, pero le daba una interpretación diferente. La naturaleza perversa del hombre, que nace ya en pecado, imposibilita la propiedad comunitaria y la igualdad de fortunas. Esto no era aceptado por los *Diggers*. Según ellos es la desigual distribución de la riqueza, sobre todo de la agraria, la que causa la injusticia que sufren los hombres, y no sus predisposiciones supuestamente malignas. Estas ideas fueron expresadas con mayor precisión por [Gerrard] Winstanley.

Winstanley dirigió un escrito —en forma de libro— a Cromwell (publicado en 1652), con el nombre de *La ley de la libertad*, que es la expresión más acabada que alcanzó la teoría comunista durante la Revolución inglesa. Según Winstanley la naturaleza humana inclina al hombre hacia la comunidad, hacia el prójimo, su familia y su patria, pero también le inclina hacia sí mismo, egoísticamente. Esta última tendencia, cuya expresión es la codicia y la ambición, es la pasión que ha creado los estados basados en la opresión, en la explotación de los más débiles por los más fuertes. Esta opresión tiene muchas formas. El «engañoso arte de vender y comprar», que es el de los burgueses y también el del rey, es una de ellas. En un país no amenazado por la posible conquista, lo que queda por suprimir es el derecho a comprar y a vender. El tráfico de mercancías —o de tierras— hace ricos a unos pocos y deja a los demás en la pobreza. Por lo tanto no se concibe que la riqueza pueda adquirirse honestamente. Siempre hay que robar algo a otro para poder acumularla.

De acuerdo con estas ideas, Winstanley propone la propiedad común de la tierra, y exige el trabajo de todos los hombres capaces. Los productos serán repartidos de acuerdo con sus necesidades. La organización política deberá ser como la propuesta por los Niveladores: sufragio universal masculino, pero los cargos durarán solamente un año, para evitar la corrupción. Además Winstanley propone un sistema racionalista de educación, y hace mucho énfasis en la enseñanza de la técnica, frente a la teología, por la que no siente las más mínimas simpatías. Cree que la doctrina eclesiástica es una forma de escapismo por medio del cual

10. Citado por G. Walter, *op. cit.*, pp. 93-94.

el hombre pierde conciencia de sí mismo y de su situación de ser explotado, en especial de sus derechos innatos. Esto no hace de Winstanley un hombre irreligioso, al contrario, toda su obra está preñada de Puritanismo, en su aspecto más profundo y menos dogmático.[11] En medio de la revolución Winstanley creía ver señales que Dios se había despertado

para sacar de su bajo estado a su pueblo, el de los más humildes, los más miserables seres humanos, aquellos que son tratados como polvo de la tierra, que se aplasta al andar. Por ellos y para ellos será en primer lugar revelada la Nueva Ley de la Justicia.

11. *The Works of Gerrard Winstanley*, editadas por George Sabine, en Itaca (Nueva York), 1941, cf. la Introducción.

Capítulo VIII

THOMAS HOBBES

§ 1. Semblanza de Thomas Hobbes (1588-1679). — El que había de ser considerado como el más importante pensador político anglosajón, Thomas Hobbes, nació en Malmesbury, Inglaterra, el 5 de abril de 1588. Su padre era un oscuro vicario de Charlton y Westport, por lo que sabemos, típicamente isabelino y bastante ignorante. Siendo Hobbes muy pequeño, su progenitor agredió a un hombre en una reyerta y vióse obligado a huir. Francis Hobbes, tío del futuro escritor, se hizo cargo de la familia; se trataba de un honrado artesano de Malmesbury, que hizo que Thomas asistiera a la escuela de la iglesia de Wesport y que entrara, en 1603, en la Universidad de Oxford. Hobbes estudió en Magdalen College, brillantemente, aunque algunas disciplinas —como la lógica— no le entusiasmaran demasiado. Bachiller ya, pasó a ser tutor de William Cavendish, futuro Earl de Devonshire, con quien permaneció hasta 1628. Primero visitó parte de Europa en su compañía, como era costumbre entonces, y luego estuvo a su servicio. Durante aquellos años, Hobbes —sin servilismo— desarrolló una adhesión a la nobleza y a su poder que no iba ya a abandonar y que habría de reflejarse decisivamente en sus escritos. Aunque no dejó de leer, perdió por un tiempo su antiguo dominio de las lenguas clásicas, mientras se convertía en un buen cazador —con aves de cetrería— y en un excelente aficionado a la música —con la viola—. De entre las personas que pudieron influirle intelectualmente destaca Bacon, de quien llegó a ser secretario. Bacon alabó más de una vez su inteligencia y su capacidad para comprenderle mejor que otros. Mientras tanto, Hobbes había ya escrito su primera obra, que no había dado a la prensa: una traducción de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, de Tucídides.

Muerto su protector, se convirtió en tutor del hijo de sir Gervase Clifton, durante un año y medio. Hobbes, en esa época, se sintió súbitamente interesado por las matemáticas y la ciencia natural, a través de las obras de Euclides. Como veremos, el «descubrimiento» de la ciencia por parte de Hobbes no tuvo la importancia que se le ha dado a veces en su obra ulterior. Pero su interés era genuino. En 1634, viajando con el nuevo Earl de Devon-

shire, su pupilo, se puso en contacto con los científicos del continente, entre ellos Galileo y Mersenne.

De vuelta a Inglaterra, se convirtió en un agudo observador de su revuelta vida política. Como quiera que en aquel país la Revolución puritana avanzara con toda su fuerza y que Hobbes tomara la parte defensora del absolutismo monárquico, tuvo que huir a Francia. Residió en París durante once años, como refugiado político. Aunque tuvo discusiones científico-matemáticas con algunos sabios, Descartes por ejemplo, su atención se volcó hacia lo político. Escribió entonces sus dos obras maestras, *De Cive* y el *Leviatán*, donde desarrollaba las ideas que había presentado esquemáticamente en un panfleto político que le había obligado a huir de su tierra. Sus biógrafos nos dicen que andaba con un tintero incrustado en su bastón, de modo que, durante sus largos paseos, cuando le venía una idea importante a la mente echaba mano de su libreta y de su pluma y la escribía. Mientras tanto Hobbes llegó a ser el tutor del príncipe de Gales.

Vuelto el príncipe a París, después de los sucesos de Worcester, Hobbes se le presentó, con un ejemplar del *Leviatán*, que él había publicado en Londres en 1651. Este libro es, entre otras cosas, una defensa del absolutismo, que Hobbes creía iba a complacer al futuro soberano. Pero el efecto fue contrario: tanto la heterodoxia religiosa de su última parte como el extremismo político de su monarquismo no complacían a quienes deseaban un compromiso con una sociedad que la era de Cromwell no había dejado intacta. Paradójicamente, Hobbes tuvo que huir de París a Inglaterra, donde vivió quedo y retirado. Restarado el rey, se reconcilió con él, y hasta llegó a congraciarse otra vez. Al rey le gustaba su presencia, y le solía llamar «el oso» por su sentido del humor y su mordacidad.

Cayó en desgracia de nuevo, en 1666, a causa de su supuesto ateísmo. Algunos obispos, en el Parlamento, sugirieron que se le quemara en la hoguera, por hereje. Esto no ocurrió, por fortuna, pero su obra sobre la guerra civil inglesa, el *Behemoth*, no pudo ver la luz entonces. En cambio, su tratado *De corpore* había sido ya publicado en 1655; este libro contiene sus elucubraciones científicas, algunas de ellas sumamente erróneas para los conocimientos de su tiempo. Por ejemplo, Hobbes había intentado —según él, felizmente— dar con la cuadratura del círculo. El profesor Wallis, de Oxford, entró en controversia con el filósofo, quien discutió tercamente sobre aquello que desconocía, hasta sus 90 años de edad. Este hombre ingenioso, tímido, hipersensible y tozudo, murió poco después, en el campo, lejos de Londres. Fue mal comprendido por sus contemporáneos, y aun por la posteridad, aunque recientemente su obra ha sido finalmente interpretada con seriedad.[1]

1. Los datos biográficos según la Introducción de A. Lindsay a T. Hobbes, *Leviathan*. Nueva York, 1950, pp. VII-XV. Véase también, como introducción general a Hobbes, R. Peters, *Hobbes*, Londres, 1967.

§ 2. PECULIARIDADES DE LA NATURALEZA HUMANA. — Hasta Hobbes, los diversos autores no habían desconocido los elementos animales que hay en el hombre, pero al tratar de la naturaleza de este último, solían hacer hincapié sobre todo en las diferencias. Hobbes, en cambio, parte precisamente de esos elementos comunes para desarrollar su filosofía social, y ello sin identificar al hombre con la bestia. Gran parte de su tratado *De homine* describe las funciones del organismo humano en términos que bien podrían aplicarse a cualquier animal.[2] Por otra parte, cuando Hobbes alcanza el punto inevitable en el que hay que distinguir entre la naturaleza animal y la humana, hace, en general, caso omiso del tradicional argumento de que la criatura humana está dotada de razón mientras que no es así con las bestias. Hobbes busca otras peculiaridades. Su convicción profunda de que el hombre es un ser fundamentalmente pasional, le lleva a concebir la razón como consecuencia de otros rasgos más elementales. Uno de ellos es el lenguaje. El hombre es capaz de ciencia y de conocimiento porque es capaz de expresarse mediante símbolos.[3] La razón es una consecuencia del lenguaje.[4] Todo esto no hace de Hobbes un irracionalista, habida cuenta sobre todo de su inclinación por las ciencias naturales y su respeto por los métodos geométricos y matemáticos, que quiso aplicar a la vida política. Mas conviene constatar que la importancia que él dio a lo irracional es tan considerable que hasta bien debilitada la influencia de la Ilustración no se encuentran paralelos semejantes en la historia de la filosofía y de la psicología.

Dos son los «ciertísimos postulados de la naturaleza humana» que mueven al hombre en su vida personal y colectiva, el apetito natural y el principio de autoconservación. Veámoslos.[5]

Siendo el hombre básicamente un animal, poseerá, como éste, un apetito hacia aquello que pueda cubrir sus necesidades. Empero, los animales desean tan sólo aquello que satisfaga sus necesidades inmediatas, mientras que el hombre, dotado de raciocinio, puede proyectar ese deseo hacia el futuro y extenderlo a todas aquellas cosas que plazcan a su imaginación. De este modo el hombre es el más poderoso y peligroso de los animales. Como señala Strauss,

> la expresión más clara y perfecta de la concepción naturalista del apetito humano es la declaración de que el hombre desea poder y más poder, espontánea y continuamente, fruto del mismo apetito, y no por razón de la suma de innúmeros deseos aislados cuya causa serían innúmeras percepciones aisladas... De este modo, la lucha por el poder puede ser

2. Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes.* París, 1953, p. 3.
3. Hobbes, *Elements of Law,* cap. V, art. 1, citado por Polin, *op. cit.*, pp. 5-6; *De Corpore,* cap. II, art. 4.
4. Hobbes, *Leviathan,* cap. IV (I parte).
5. Sigo aquí la presentación de Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes.* Universidad de Chicago, 1963; reimpresión de la edición inglesa, 1936; pp. 8-21.

> tanto racional como irracional. Sólo el afán irracional, que es más frecuente que el racional, puede considerarse como apetito humano natural. Pues este último... no es innato [y] el afán racional de poder es en sí mismo finito, [mientras que] el irracional, apetito natural del hombre, se basa en el placer que alcanza éste en la consideración de su propio poder, o sea, en la vanidad. El origen, pues, del apetito natural del hombre no es la percepción, sino la vanidad.

A este primer postulado, el del apetito natural, se añade otro, el del principio de autoconservación, que responde al bien primordial del hombre, la vida. En realidad, este principio sirve de apoyo al anterior, pues no es posible desear, ambicionar y poseer sin ser dueños de nuestra persona, es decir, mantenerla alejada de todo estado agónico. La vida es el bien supremo, mientras que la felicidad es el más grande. El hombre hará cualquier cosa por conseguir ambos, y ya veremos en qué forma entiende Hobbes que la sociedad responde a esa necesidad doble. Sin embargo, Hobbes no concibe estos bienes como finitos, sino como inalcanzables en su plenitud, pues el hombre es por naturaleza insaciable. El deseo de poder puede arrastrarlo fácilmente a arriesgar su propia vida, pues su obcecación le hace olvidar su instinto de autoconservación. Y es que la felicidad, cuya búsqueda es causa de esta frecuente calamidad, consiste en un progreso continuo en la satisfacción, un aumento en bienestar, honores y poder.[6]

§ 3. LAS BASES DE LA SOCIEDAD HUMANA: EL ESTADO DE NATURALEZA Y EL CONTRATO SOCIAL. — El origen de la sociedad debe entenderse mediante la comprensión del ser humano como una criatura cuyas acciones están guiadas por la tendencia fundamental de satisfacer sus instintos primarios. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, para Hobbes, en principio cada hombre es un ser perfectamente independiente de los demás, y que el individuo —no las naciones, estados, pueblos o razas— es la unidad primordial de toda especulación social. La sociedad, pues, será la conjugación apacible de un sinnúmero de individuos cuyos instintos básicos son no obstante de rapacidad, deseo de poder, dominio; ¿cómo es posible esto? Hobbes nos lo explica mediante su hipótesis del estado de naturaleza.

Antes de proseguir, sin embargo, es conveniente subrayar que nos encontramos ante los orígenes de dos ideas que iban a hacerse extremadamente poderosas durante la posteridad de Hobbes, por muy ficticias que parezcan. La primera es la del individualismo absoluto, que iba a ser un supuesto fundamental para el liberalismo económico y político, y la segunda es la del imaginario estado de naturaleza —no completamente nuevo, pues el mito del Edén está claramente emparentado con él—, necesario

6. «Felicity is a continuall progresse of the desire, from one object to another; the attaining of the former, being still but the way to the later»; Hobbes, *Lev.*, I, cap. XI.

para las construcciones teóricas de ese mismo liberalismo en sus comienzos, como veremos al estudiar a Rousseau. Estas cosas escapaban a la mente de Hobbes aunque no siempre a sus contemporáneos. Por eso, a pesar de su acendrado monarquismo y absolutismo, los más leales e inteligentes reaccionarios ingleses simpatizaron muy poco con las obras de Hobbes, y hasta llegaron a sospechar que en el fondo estaban dirigidas a apoyar a Cromwell, cosa que estaba muy lejos de la intención del filósofo. Lo que ocurría es que Hobbes estaba descubriendo nuevos argumentos para explicar los mecanismos del poder y del orden sociales, al tiempo que deseaba justificar con ellos instituciones que necesitaban reformas urgentes, o que estaban sufriendo cambios de raíz que él no quiso comprender. La lucidez de sus esquemas se halla en irreconciliable contradicción con lo obtuso de sus interpretaciones del acontecer político de su tiempo.

Puesto que tal es la naturaleza humana, dominada por el deseo de competir y obtener gloria, así como por la desconfianza hacia los congéneres, habrá que suponer, dice Hobbes, que hubo algún tiempo en que, faltando algún poder superior que mantuviera a los hombres en temeroso orden, se encontraran todos ellos en una guerra de todos contra todos. En tales condiciones, según Hobbes,

> cada hombre es enemigo de cada hombre...; los hombres viven sin otra seguridad que sus propias fuerzas, y su propia inventiva debe proveerlos de lo necesario. En tal condición no hay lugar para la industria, pues sus productos son inciertos; y, por tanto, no se cultiva la tierra, ni se navega, ni se usan las mercaderías que puedan importarse por mar, ni hay cómodos edificios, ni instrumentos para mover aquellas cosas que requieren gran fuerza o conocimiento de la faz de la tierra, ni medida del tiempo, ni arte ni letras, ni sociedad; y, lo que es peor que nada, hay un constante temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, grosera, brutal y mezquina.[7]

Qué duda cabe de que Hobbes se daba perfecta cuenta del valor hipotético de su estado de naturaleza tal cual nos lo presenta. Por eso, acto seguido nos dice que tal situación nunca fue general a la humanidad, aunque se puedan citar muchos lugares donde «viven así» los salvajes.[8] Lo que a Hobbes le importa demostrar es que la justicia y el orden nacen de la existencia de un poder superior, y la soberanía, si es repartida entre todos los individuos por igual, sólo puede producir el caos y poner fin a toda vida civilizada, idea con la cual pretendía atacar al parlamento revolucionario. La representación democrática del pueblo le parece a Hobbes una idea absurda. En la introducción a su traducción de Tucídides, Hobbes se apresura a señalar que Pericles era un monarca de hecho, única manera de que funcionara la democracia ateniense. El fin del estado de naturaleza y el principio de la vida civilizada surgen por un contrato mediante el cual cesan las

7. *Ibid.*, I, XIII.
8. *Ibid.*, *loc. cit.*

hostilidades y se delegan los derechos de los individuos en una persona soberana. La idea del contrato social, junto a las señaladas del individualismo y del supuesto estado de naturaleza, iba también a jugar un importantísimo papel en el desarrollo futuro del pensamiento político y en el derecho constitucional. Si bien se le pueden encontrar remotos antecedentes, es obvio que está estrechamente relacionada con la mentalidad mercantil burguesa de fines del siglo XVII. El burgués ordenaba su vida y sus negocios a base de contratos constantes y no es de extrañar que proyectara este su *modus vivendi* en las explicaciones teóricas de su mundo. Aunque unido estrechamente a la nobleza, Hobbes expresa con gran elocuencia muchos anhelos de la burguesía ascendente, y con su teoría del contrato, plantea con claridad una fórmula que iba a ser captada generalmente, sobre todo después de Locke. Aunque la teoría del contrato, como hemos visto, se puede encontrar ya en Platón, en los epicúreos, en Nicolás de Cusa y en las *Vindiciae contra tyrannos*, es después de su desarrollo en las obras de Althusius, Grocio, y en especial de Hobbes, cuando alcanza el estado de madurez que le ha de dar fuerza en el campo de la vida política real, lejos ya de la especulación filosófica que no obstante la hizo nacer.

El contrato social, tal como lo concibe Hobbes, sigue el siguiente mecanismo: los seres humanos, sumidos en un estado primario de guerra universal, se dan cuenta, mediante el uso de sus facultades racionales, que la paz, el orden y la cooperación son siempre una mejor solución que su situación precaria, y que bajo tales circunstancias podrían aumentar sus posibilidades de autoconservación y también la satisfacción de sus necesidades y ambiciones básicas. El acuerdo, pacto o contrato, mediante el cual los hombres se constituyen en sociedad y cejan en sus mutuas hostilidades, es por definición algo *artificial*, pues ya no se trata de la armonía que, por conjugación de instintos, se halla en el reino animal, sino de un acto racional en virtud del cual se crea la paz, erigiendo a un soberano para salvaguardarla:

> La única manera de erigir tal poder común, de modo que pueda defender [a los hombres] de la invasión extranjera y de daño del prójimo, así como asegurarles que mediante su propia industria y los frutos de la tierra puedan alimentarse y vivir satisfactoriamente, es conferir todo su poder y fuerza a un solo hombre, o a una asamblea, que pueda reducir sus voluntades, por pluralidad de votos, a una sola voluntad... Esto es más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, hecha por contrato de cada hombre con todos los hombres, como si cada cual dijera *autorizo y cedo mi derecho a gobernarme, a este hombre, o esta asamblea, con la condición de que vosotros le cedáis vuestros derechos, y autoricéis todas sus acciones de igual manera.* ... He aquí el origen del gran *leviatán*, o quizá, para hablar más reverentemente, de ese dios mortal a quien debemos... nuestra paz y defensa.[9]

9. *Ibid.*, II, cap. XVII.

Con el nombre de leviatán, el fabuloso y gigantesco animal bíblico, bautiza Hobbes al estado. El estado es para él ante todo un monstruo perfectamente artificial, y también lo es la sociedad, pues para él no existe diferencia entre una y otro. Como ha señalado algún autor,[10] la exposición hobbesiana adolece de serias contradicciones. Si los hombres hubieran sido tan salvajes al principio, no se ve cómo podrían ponerse de acuerdo para organizar un estado. Por un lado, las pasiones obnubilan toda razón, por el otro, es la razón la que crea el gobierno. Y crea el gobierno no para hacer a los hombres moralmente mejores, sino para establecer las condiciones que les permitan seguir persiguiendo los mismos objetivos egoístas y competitivos, aunque con mayor seguridad. Pero, desde la perspectiva que nos confiere el siglo presente, una cosa está clara: en el pensamiento político europeo, con Hobbes, no es ya la Divinidad, sino los hombres, quienes son los únicos responsables de la erección de sus instituciones.

§ 4. LAS BASES DE LA SOCIEDAD HUMANA: EL DERECHO NATURAL. — En efecto, hasta Hobbes, las instituciones sociales eran concebidas como expresión de una serie de leyes naturales que regían lo social y cuya fuente original era Dios. «La base de la moral y de la política», sin embargo, será ahora «no la ley natural, o sea las obligaciones naturales, sino el "derecho" natural». Así podemos «reconocer la antítesis entre Hobbes y toda la tradición fundada por Platón y Aristóteles y con ella la decisiva significación de la filosofía política de Hobbes».[11] Esto es cierto siempre que se tenga en cuenta a Grocio, a quien se debe más que a nadie la conversión del derecho natural en un derecho laico y a Spinoza, cuya concepción racionalista del derecho ya estudiamos más arriba.

Para Hobbes el derecho natural debe ser distinguido cuidadosamente de la ley natural. El primero se basa en las necesidades del ser humano y en su expresión. El hombre libre ejercita sus derechos naturales, que consisten en alcanzar lo que él considere como cosas deseables. Es el derecho soberano de cada individuo, el mismo que regía en el estado de naturaleza. Cosa bien diferente de ley natural, que consiste en preceptos que —aunque alcanzables por medio de la razón— «destruyen su vida o le privan de los medios para preservarla».[12] El derecho es libertad, la ley, coerción. La sociedad fue fundada mediante un intercambio de derechos realizado voluntaria y racionalmente. Es decir, que los contratos no son otra cosa que un acuerdo entre entes soberanos acerca de sus derechos. Por eso la justicia puede definirse, según Hobbes, a través de los contratos.[13] Pero aquí volvemos a encontrarnos otra vez con una de las ideas claras y constantes de su filosofía, la de fuerza. *Covenants without the sword, are but words*,[14] y esa espada

10. Cf. George H. Sabine, *A. History of Political Theory*, 3.ª ed., Nueva York, 1962, p. 465.
11. Strauss, *op. cit.*, p. 155.
12. Hobbes, *Lev.*, I, cap. XIV.
13. *Ibid.*, I, cap. XV.
14. *Ibid.*, II, cap. XVII.

no es otra que la del estado absoluto, porque de no existir éste, los pactos no serían duraderos, dadas las características de la psicología humana, según Hobbes, tan elocuentemente expresada, en la expresión *homo homini lupus*, hecha célebre por él.

§ 5. MATERIALISMO, CIENTIFISMO E IGLESIA. — Una lectura del *Leviatán* nos deja con la convicción de que Hobbes ha intentado aplicar los principios de la física, las matemáticas y la geometría de su tiempo al entendimiento de la vida política, es decir, que ha querido elevar el estudio de ésta al nivel de objetividad de que gozan las ciencias naturales. Aunque su sistema es deductivo y la observación juega en él un papel un tanto secundario, sus deducciones intentan poseer un rigor geométrico; partiendo de unos cuantos postulados acerca de las características psicológicas del animal humano, Hobbes intenta elevar toda su construcción. Sin embargo, esa misma construcción obedece a unos supuestos morales estrictamente filosóficos que se ven con más claridad en las obras primeras del autor que en su *Leviatán*. Esto no quiere decir que Hobbes revistiera frívolamente su obra de un aparente frontón científico, para que fuera mejor aceptada. No se puede dudar de su sinceridad y entusiasmo por las ciencias naturales, que descubrió en edad ya madura, y que practicó hasta sus últimos días sin demasiada fortuna. Hobbes intentó respaldar sus convicciones morales con la ciencia que tanto admiraba por su precisión y claridad. Lo relevante del caso consiste en que nos hallamos frente a un esfuerzo de objetivización y desdogmatización del pensamiento social que ha de dar resultados muy importantes en el futuro.

Aunque los descubrimientos de Newton estaban todavía en el porvenir, Hobbes intentó comprender el mundo social a través de movimientos mecánicos de atracción y repulsión. Pero mientras que Galileo no tenía que preocuparse por las causas de los movimientos de los cuerpos, Hobbes sí tenía que hallar motivos psicológicos para los «movimientos» de las pasiones que hacen actuar a los hombres. Habían de pasar muchos años hasta que se llegara a la conclusión de que los diferentes niveles de la realidad requieren también diferentes niveles, o métodos, de interpretación.[15]

No cabe duda de que el sistema hobbesiano es un sistema materialista. El sentido de lo sobrenatural ha desaparecido por completo y, aunque dedica muchísimas páginas a problemas aparentemente espirituales y religiosos, siempre los trata técnicamente, como funciones manipulables por parte del monarca y sujetos a las exigencias de la política más conveniente. En realidad, el soberano carece de toda obligación hacia nadie, de modo que la Iglesia le debe absoluta obediencia. Al principio, en su tratado *Elementos de Derecho*, todavía respeta la autoridad de la Iglesia respecto de la veracidad de las Escrituras, pero al final, en el *Leviatán*, Hobbes insiste en que dicha veracidad está garantizada

15. Hobbes, *De Homine*, cap. X, art. 3.

tan sólo por la autoridad del soberano. Los motivos de esta aseveración quizá sean políticos, para proteger a la monarquía de otras posibles rebeliones presbiterianas o puritanas en el futuro, pero el argumento es tan secular que parece un remedio peor que la enfermedad. Pero hay más, pues Hobbes llegó a considerar

> cualquier conocimiento natural de Dios... completamente imposible... Para ocultar la peligrosa naturaleza de su escepticismo, para mantener la apariencia de que atacaba tan sólo a la teología escolástica y no a la religión y a las Escrituras mismas, Hobbes luchó contra la teología natural en el nombre de la creencia estricta en las Escrituras minando, al mismo tiempo, esa creencia mediante su crítica histórica y filosófica de las Escrituras.[16]

§ 6. VISIÓN DE CONJUNTO DEL ESQUEMA POLÍTICO DE HOBBES. — De todas las formas que puede revestir la organización política, Hobbes entiende que la monarquía absoluta es la más deseable. Éste es el supremo estado artificial, construido con la voluntad y la razón de los hombres, que ceden sus derechos a un hombre a cambio de la seguridad que supone el vivir en paz. Anteriormente, en estado de naturaleza, los hombres actuaban como fieras. Frente a este estado artificial, existen los estados naturales, nacidos del mando despótico entre amo y esclavo, pero éstos son mucho más imperfectos. El rey podrá hábilmente asesorarse en consejos aristocráticos o democráticos en apariencia, pero su poder deberá ser absoluto, tanto en materia política como en materia religiosa. Naturalmente, deberá gobernar con magnanimidad y prudencia. Ello significa que la autoridad máxima debe ser terrena y que la apelación a lo trascendente en cuestiones de moral o justicia, así como de gobierno, carece de sentido. Por ello, según Hobbes, «no existe ley que pueda ser injusta» pues la ley misma funciona como «conciencia pública». Esta posición ante la ley, radicalmente opuesta a la libertad de conciencia y a la ley trascendente proclamadas por santo Tomás Moro, ha recibido el apelativo de positivismo legal.[17]

Esta estructura política surge de un pacto original, mediante el cual los individuos soberanos delegaron sus derechos naturales en la persona del monarca, pero que, si bien es irreversible, no anula los caracteres básicos del ser humano, que consisten sobre todo en poseer una ilimitada ambición, una vez superadas las circunstancias que puedan disuadirlo en su osadía, cuales son el peligro de muerte o de daño a su persona. El «reposo de la mente satisfecha» no existe para el hombre; la condición humana, según Thomas Hobbes, consiste «no en haber prosperado, sino en prosperar».[18]

El monarquismo absolutista hobbesiano podría haber aconsejado la presentación de su obra antes que las ideas de la Revolución inglesa. No obstante Hobbes es un espíritu avanzado a los eventos de dicha revolución en muchos sentidos, sobre todo en cuanto a sus concepciones materialistas del cuerpo social se refiere. Hobbes dio a conocer la idea cartesiana de que todo pensamiento puede presentarse en forma axiomática y matemática. Spinoza fue uno de los primeros en acusar el nuevo enfoque, como hemos visto, por el método empleado en su *Ética*. Por otra parte, Hobbes fue el primer lógico que captó toda la importancia de la causalidad y eliminó de su estudio las entelequias carentes de causa, a la par que prestaba mucha atención a la filosofía anterior a la suya. Esto lo llevó a un determinismo extremo en el terreno de la filosofía social. Y el determinismo de toda índole estaba precisamente llamado a jugar un papel cada día más prominente en el futuro del pensamiento europeo.

16. Strauss, *op. cit.*, p. 76.
17. Esta doctrina se halla a lo largo del Libro II del *Leviatán*.
18. Hobbes, *Elements of Law*, I, cap. VII, art. 7.

Capítulo IX

LA ILUSTRACIÓN

§ 1. Ilustración y absolutismo ilustrado. — Bajo el apogeo del absolutismo moderno surgen las primeras teorías democráticas de la cosa pública. Spinoza es un ejemplo. La Revolución inglesa, y sobre todo la consolidación definitiva de sus logros tras 1688, otro. A principios del siglo XVIII se establece un compromiso entre los soberanos y las nuevas corrientes que piden un gobierno si no popular, por lo menos de algún modo dedicado al pueblo. Ese compromiso produce lo que se ha llamado «absolutismo ilustrado», un gobierno paternalista, fomentador de la riqueza nacional y más tolerante de la libre circulación de las ideas. Pero la nueva fórmula política, a pesar de su éxito inicial era demasiado contradictoria para poder durar mucho. Por eso el siglo XVIII presencia la Revolución americana y sufre el embate de la francesa. Para que todo esto ocurra ha tenido que producirse un cambio de mentalidad, que es lo que Paul Hazard ha llamado «la crisis de la conciencia europea».[1] Esa crisis estaba ya preparada por las obras de Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, así como por el crecimiento de la ciencia experimental en general y por el proceso de secularización y aburguesamiento que alcanza a varias capas sociales. Antes de que llegue a estas últimas hay unos lustros escasos en que el cambio de actitud se hace patente en el seno de grupos relativamente numerosos, más que en escritores solitarios. Esos grupos se organizan en academias, institutos, laboratorios, salones, cortes, y relegan la universidad a un momentáneo segundo plano. La nueva actitud que caracteriza a todos ellos es la de un racionalismo que podríamos llamar militante, basado en una gran confianza en las facultades de la mente humana. En realidad lo que ocurre —después de la larga época de las luchas de religión— es una continuación de la activi-

1. *La crise de la conscience européenne.* Paul Hazard. París, 1935. Sin embargo, otros autores han puesto de relieve la continuidad de esta época con el pasado y hasta la afinidad existente entre la Edad de Voltaire y la de santo Tomás de Aquino, ambas a la busca de un orden armónico, cf. Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers,* Universidad de Yale, 1932.

dad iniciada por el Renacimiento[2] en todos los terrenos, tanto en el arte —el neoclásico— como en la filosofía —materialismo, deísmo— como en cualquier otra esfera. Empero, esa continuación lleva a nuevos planteamientos. Por ejemplo, la veneración por la autoridad de los clásicos sufre una fuerte quiebra, con la consecuencia de que la capacidad de la crítica libre de las instituciones sociales contemporáneas se verá incrementada.

Como decimos, en el terreno político la época es la del absolutismo —no despotismo— ilustrado. Frente al absolutismo clásico o tradicional, el del siglo XVIII se caracteriza, sobre todo en ciertos países como Francia, Prusia, Inglaterra y también España, por: 1) una reducción considerable de la inhumanidad en el trato de los gobernados, 2) un gran fomento de la educación popular (sobre todo si se compara con los tiempos anteriores), 3) un desarrollo del proceso de igualización de los súbditos frente a la ley, 4) la afirmación cada vez más intensa de la libertad religiosa, 5) la dulcificación del derecho penal y la limitación de la tortura judicial.[3] Cada uno de estos rasgos se verá representado de modos diversos en el presente capítulo, según los autores, las escuelas o los grupos de los que vayamos dando fe. Sin embargo, es de rigor subrayar que, por sí mismas, las características enumeradas, más representan la filosofía social ulterior a la del absolutismo ilustrado que a éste mismo; los monarcas del XVIII —con la excepción inglesa— lo son en toda la extensión de la palabra y pretenden gobernar, como dice el tópico, para el pueblo, pero sin él. Es más, los príncipes de esa época ven incrementado su poder por el socavamiento progresivo de la estructura feudal, por ellos mismos fomentado; las corrientes humanitarias dan un valor moralmente más constructivo a su poder, pero éste aumenta hasta el máximo; la máquina de un estado cada vez menos vinculado al pueblo por sufragio o tradición legitimadora va creciendo y extendiéndose a todos los confines de los reinos.

La intensa labor de los científicos y racionalistas renacentistas y del siglo XVII se deja sentir plenamente a lo largo de todo el XVIII. Esto es cierto en dos sentidos, en lo que respecta a la creencia en el progreso del género humano y en el que se refiere a la confianza en la razón. Ambos son el haz y el envés de la misma cosa, la fe en las capacidades morales e intelectuales del hombre. Así, en lo que afecta al progreso, los hombres de la Ilustración —nombre que recibe este período— comienzan a pensar que la sociedad puede ser cambiada de acuerdo con los principios universales de la razón, y que puede por lo tanto ser mejorada indefinidamente. Según ellos la historia toda es un ejemplo del avance progresivo de la condición humana. Este hecho mental es quizás el más importante de todos los acaecidos en la historia

2. *Ibid.*, pp. 290 y sig. Para un estudio de las contradicciones internas del espíritu de la Ilustración y sus consecuencias posteriores, M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklarung,* Nueva York, 1944.

3. Estos caracteres son indicados por Marcel Prélot, *Cours d'histoire des idées politiques,* Notas de curso. París, 1957-1958, pp. 186-187.

de las ideas de la Época de las Luces (como también se le llama). Le dedicaremos la atención que pide acto seguido. Por otra parte, la confianza en la razón puede verse en la gran actividad científica que presencia el siglo XVIII y, muy significativamente, en los intentos de aplicar los criterios de las ciencias naturales a todas las zonas del saber teórico o técnico: dogmas religiosos, supersticiones, psicología de las pasiones, construcciones militares y civiles. Además, el racionalismo del siglo XVIII entiende la razón como una facultad que crece con la experiencia. En el siglo anterior la razón era la vía hacia los primeros principios y su modo solía ser deductivo. La Ilustración es la época de la inducción y en especial de la descripción. La filosofía social recibirá un gran impulso del espíritu observador y clasificador de los ilustrados. Los ilustrados no sabrán avanzar si no es rodeados por el mundo de los fenómenos comprobados u observables; la especulación tiende a concebirse siempre con mediciones y pruebas previas o correlativas. Cada período histórico tiene unos criterios para la verdad; entre los de la Ilustración descuella el viejo principio de *nihil est in intellectu quod antea non fuerit in sensu.* Mas no toda la filosofía del siglo XVIII es sensualista, aunque sí es cierto que el materialismo sensualista sea una de las concepciones predominantes. En realidad la Época de las Luces testimonia una multiplicación de escuelas filosóficas como no se había visto desde la Grecia clásica.

§ 2. LOS ORÍGENES DE LA IDEA DEL PROGRESO. — Según ha puesto de relieve Bury, la idea del progreso humano

> es una teoría que entraña una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Está basada en una interpretación de la historia que entiende que los hombres avanzan lentamente... en una dirección definida y deseable, e infiere que ese progreso continuará indefinidamente. Supone que... en último término, se gozará de una condición de felicidad general, la cual justificará el proceso entero de la civilización, pues, en otro caso, la dirección no sería deseable. Hay además otra implicación. Ese proceso debe ser la consecuencia necesaria de la naturaleza psíquica y social del hombre; no puede estar a merced de ninguna voluntad externa; si no fuera así no habría garantías de que continuara y desembocara en su fin, y la idea del Progreso se perdería en la idea de Providencia.[4]

La creencia en el progreso se fue extendiendo sin cesar, hasta que vino a ser un supuesto básico para muchas mentes modernas y un componente esencial de aquellas ideologías que han venido a darse a sí mismas el nombre de progresistas. Se convirtió así en idea legitimadora de las revoluciones modernas. No obstante, dicha idea no surge con plenitud hasta los albores de la Época de las Luces aunque sus precedentes a partir de la filosofía antigua son significativos y su presentación somera nos hará retrotraernos momentáneamente a épocas anteriores de la filosofía social occidental.

4. J. B. Bury, *The Idea of Progress.* Nueva York, 1955 (1.ª ed., 1932), pp. 1-126. Para un relato más reciente, R. Nisbet, *History of the Idea of Progress,* Nueva York, 1980.

A pesar de la fertilidad de los griegos en el terreno social, la idea del progreso les era ajena. En su lugar, y reiteradamente, se ha indicado la boga de la creencia en una Edad de Oro y de una subsiguiente degeneración paulatina de la raza humana. Junto a ella vimos también una concepción cíclica, representada ejemplarmente por Polibio, que excluía del mismo modo toda idea de progreso constante. El griego, por boca de Sófocles entre otros, admira al hombre como dominador de la naturaleza y descubridor incesante. Pero ni siquiera el mito prometeico llega a implicar progreso. La idea de progreso quedaba excluida por la de *moira,* mal traducida por hado o fatalidad. La *moira,* desde Homero hasta los últimos estoicos, significaba un orden fijo del universo, y entrañaba una filosofía de aceptación y resignación a ese orden. Fue precisamente un estoico, como vimos, Séneca, el único que insinuó un esquema de progreso, pero no una verdadera teoría. Quienes más se acercaron a una actitud que pudiera llamarse progresista fueron los epicúreos, que no en vano habían adoptado la concepción de Demócrito. Los epicúreos rechazaron la doctrina de la Edad de Oro y la degeneración subsiguiente. El mundo estaba formado por átomos, sin que en ello interviniera Dios. Los hombres habían comenzado siendo bestias y habían alcanzado penosamente su estado de civilización, sin designio providencial alguno, mediante el uso de su entendimiento y de su ingenio. Lucrecio vio lúcidamente que la historia de la humanidad era también la historia de sus inventos y conquistas. Sin embargo los epicúreos no esperaban que continuara el proceso de mejora, y creían que su filosofía era la cumbre del saber.

El historicismo de los Padres de la Iglesia y de san Agustín abrió nuevas perspectivas. La historia tenía un movimiento providencial cuyo propósito era que una pequeña proporción del género humano pudiera salvarse en el otro mundo. Al final de la historia había un Día del Juicio. En la Edad Media la historia no se entiende en forma natural, sino como desarrollo de un plan divino. Aunque la creencia en la Providencia no sea incompatible con la del progreso, lo cierto es que el Medioevo desconoce la segunda y se abraza a la primera. Lo importante es que, impulsada por la tradición hebrea, la creencia en la Providencia desbanca a la teoría griega de los ciclos, y la sustituye por una concepción más lineal de la historia. También existen excepciones en la Edad Media, al igual que Lucrecio y, sobre todo, Séneca en la Antigua; Roger Bacon (1214-1294) escribió un *Opus maius* cuya finalidad era la reforma de la enseñanza superior y la introducción de un programa de investigación científica en las universidades. La obra del Bacon medieval responde a una confianza en la capacidad del hombre por mejorar su condición en la tierra, pero para él el fin supremo es aún la consecución de la felicidad ultraterrena. Las limitaciones de las aspiraciones mundanas de Roger Bacon

muestran cuán difícil era que la idea del progreso hubiera surgido en la Edad Media.

Ésta comenzó a perfilarse durante los tres siglos aproximados que tardó Europa en pasar de la Edad Media al mundo que llamamos moderno. Si tomamos una de las mentes más preclaras de ese período, Maquiavelo, veremos que su concepción de la inmutabilidad de la naturaleza humana no permitía tampoco que medrara la idea; sin embargo, los logros de la ciencia establecerían nuevas perspectivas. La astronomía copernicana, sobre todo, cambiaría el punto de mira del hombre moderno, y las investigaciones fisiológicas de hombres como Servet y Harvey entrañarían una revisión de la vieja antropología. En teoría social, Jean Bodin es el que rompe el hielo; al igual que los epicúreos de antaño, Bodin desdeña la creencia de una Edad Dorada y la degeneración posterior, y la de las Cuatro Monarquías —que como vimos aceptarían todavía ciertos grupos revolucionarios puritanos en Inglaterra—. En vez de ello desarrolla un esquema histórico según el cual ha habido tres grandes períodos; el primero ha presenciado el predominio de los pueblos orientales, el segundo el de los mediterráneos y el tercero el de los del Norte de Europa. El primer período está dominado por una actitud religiosa, el segundo por la sagacidad práctica y el tercero por la inventiva, combinada con el arte de la guerra. Este crudo esquema, empero, deberá encontrar su eco en Hegel y Comte, como nos será dable ver. Las consideraciones de Bodin para justificarlo no son providencialistas ni teológicas, sino geográficas, psicológicas y económicas, lo cual confiere toda su importancia a su aportación. Pero aún hay más: Bodin cree que una mejora de la condición ética del género humano, y sobre todo, en el nivel de sus conocimientos, a pesar de todas las vicisitudes y altibajos de la historia. Otro francés, Louis Le Roy, publicó su *De la vicissitude ou variéte des choses de l'univers,* en 1577, en el que afirmaba también la dignidad de la era presente, que sobrepasa a las anteriores en algunos terrenos, como en el conocimiento geográfico del mundo. Aunque Le Roy no niega la Providencia, su obra exulta de confianza en el hombre y en su porvenir.

Francis Bacon insistió en que la utilidad era el fin del conocimiento. Bacon lo hacía, además, a sabiendas de que ello representaba romper abiertamente con el pasado. El aumento de la felicidad de los hombres y la mitigación de sus sufrimientos se convierte en el objetivo primordial del proceso cognoscitivo; la interpretación de la Escritura, o el saber metafísico mismo, quedan relegados. Su utopía, la *Nueva Atlántida,* representa un estado gobernado por hombres de ciencia y según los principios de la ciencia. El contraste con la *República* de Platón consiste en que la sociedad baconiana es dinámica, dispuesta a la corrección de las instituciones y al cambio. En este sentido, como utopista, Bacon contrasta también con todos los demás de su época, aunque mucho menos agudamente que con el inmovilismo social platónico.

La idea del progreso surgió en el seno de lo que podría llamarse el espíritu cartesiano. El mismo título que Descartes quería dar a su *Discurso del Método,* «Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra Naturaleza al más alto grado de Perfección», es elocuente. Descartes creía con Bacon en que la mejora material y moral del hombre podía ser lograda por la ciencia y la filosofía. Blaise Pascal (1623-1662) insistió en ello y añadió que la historia de la humanidad entera podía comprenderse como la de un solo hombre que fuera aprendiendo a lo largo de toda su vida. Pero la secta jansenista de Port Royal des Champs, a la que pertenecía Pascal, atacó los aspectos racionalistas de Descartes, después de haber admitido —contra los jesuitas— la filosofía cartesiana. Cuando su influjo declinó, la visión cartesiana de la naturaleza volvió a surgir con redoblada fuerza. A ella se añadió la teoría justamente calificada de optimista de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), según la cual éste es el mejor de los mundos posibles. Según él, el Creador había escogido el mejor mundo antes de hacerlo. Si hubiera elegido uno en que los mortales fueran menos infelices no sería el mejor mundo posible, pues Dios había de tener en cuenta necesariamente los intereses, no de nuestra pequeña tierra, sino los del cosmos en su totalidad. El optimismo cósmico de Leibniz es, pues, el colofón para que surja, clara y distinta, toda una teoría del progreso moral y material de la raza humana.

§ 3. LA QUERELLA DE LOS ANTIGUOS Y MODERNOS Y LA CONSOLIDACIÓN DE LA IDEA DEL PROGRESO. — La idea del progreso salió definitivamente consolidada de una vasta —y no siempre seria— polémica literaria. Empezó hacia 1620 con el poema satírico de Alessandro Tassoni *La seccha rapita,* en el que su autor atacaba a algunos pensadores y poetas del pasado. En 1627, un sacerdote inglés, George Hakewill, atacó «el error común respecto la degeneración perpetua y universal de la Naturaleza». Poco después de la fundación (1635) de la Academia Francesa, el escritor Boisrobert parece haber recogido las ideas de Tassoni; su ataque contra Homero desencadenó la llamada «querella entre antiguos y modernos». Un bando afirmaba que el hombre contemporáneo podía medirse con los antiguos en excelencia, y que las fuerzas de la naturaleza y las del hombre eran inagotables, capaces de renovación y de superación. El otro lo negaba. Sin embargo, las posiciones no estaban demasiado claras; algunos, como Saint Sorlin, llevados por el fanatismo religioso, atacaban a los «antiguos», para justificar su fe, cuya época histórica era posterior a la clásica. Pero los más decididos eran quienes apoyaban el espíritu científico de la época, sobre todo después de la aparición del *Discurso del Método* (1637) y de la influencia de Bacon, que puede verse en la obra de Glanville, en defensa de la Royal Society, *Plus Ultra, o el progreso y avance del conocimiento desde la época de Aristóteles.*[5]

5. *Ibid.*, pp. 78-92.

En 1687 el fabulista Charles Perrault (1628-1703) publicó su *Paralelo de los antiguos y de los modernos*, en el que concluye que en líneas generales los modernos son superiores en saber y ciencia a los hombres anteriores. Perrault se acercó mucho a una teoría del progreso, pero no la alcanzó, puesto que su obra no hace previsiones de futuro. Ésta aparece por vez primera en Fontenelle (1657-1757), hombre imbuido por el *esprit géometrique* de Hobbes y Spinoza, en su versión francesa cartesiana. Aunque la había iniciado ya en escritos anteriores, Bernard Le Bovier de Fontenelle la planteó en su *Digresión sobre los Antiguos y Modernos*, aparecida en 1688, y ello en términos naturalistas. Si los árboles y las fieras de la era clásica no eran mayores ni mejores que los contemporáneos, dice irónicamente, ello se debe a que la naturaleza es la misma y no se ha deteriorado; el hombre, parte de ella, tampoco ha empeorado su cualidad. Los antiguos eran hombres iguales a nosotros, de nuestra misma estirpe. Entonces ¿en qué se basará el avance del hombre? En las condiciones externas de su vida que son, según él, el transcurso del tiempo, las instituciones políticas y la situación social en general. El transcurso del tiempo es fundamental, pues las instituciones sociales pueden hacer que decaigan los logros alcanzados en un momento determinado. Pero a la larga, la mente humana volverá a recuperarse, y seguirá el proceso. Perrault lo ve como interminable y, a la vez, como verdadera interpretación de la historia. Ahora bien, Perrault considera que el tiempo histórico es diferente del psicológico, reflejado en la conciencia de los pueblos, de modo que la tradición se desvaloriza, sobre todo como criterio legitimador de las instituciones.[6] En 1686 Fontenelle publicó un libro pionero en el arte de la popularización de la ciencia, las *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos*, que tuvo un éxito inmenso. En él, entre otras obras de Fontenelle, aparecían algunas de las ideas básicas de su *Digresión*, y se popularizaban entre el público educado de su tiempo. Su crítica del saber antiguo fue devastadora mientras que sus ideas acerca del progreso pasado y del futuro, se iban convirtiendo en las ideas de toda la Europa ilustrada.

Por su parte, el eco de Perrault fue sentido pronto en Inglaterra, así como el de su oponente, Boileau. Sir William Temple escribió un libro con el inevitable título de *Ensayo sobre la sabiduría antigua y moderna* (1690) y Wotton unas *Reflexiones* sobre el mismo tema —con un intento de armonizar la idea del progreso con la de tradición— y Jonathan Swift (1667-1745) una divertida *Batalla de los libros*. Con todo ello, la opinión educada fue aceptando la idea del progreso, y la querella perdió sentido. Además, ésta vinculó a fin de cuentas «tradición y progreso, eliminando la tradición mágica, que quedó casi exclusivamente al servicio de la Iglesia» y de algunos intereses del estado.[7] El fin de la querella de los antiguos y modernos había dejado el fruto de una aceptación general de la existencia efectiva del progreso, y en muchos círculos de su proyección hacia el futuro. A lo largo del siglo XVIII, la concepción del progreso se fue haciendo más compleja. Primero, el abate de Saint-Pierre compara, al estilo de Fontenelle, el progreso con la vida de un hombre, pero afirma que la raza humana no envejece; en sus *Observaciones sobre el progreso continuo de la razón universal* (1737) afirma que el género humano está aún en la infancia de su saber. A pesar del simplismo de su expresión, el abate de Saint-Pierre ya comenzó a percibir una diferencia entre el concepto de progreso científico y el concepto de progreso moral; según él, el segundo depende del perfeccionamiento de la política y de la ética, tratadas como ciencia. Sugiere así que los hombres más capaces de las academias se pongan a trabajar en las ciencias que hoy llamamos sociales. Sin embargo, para él, el camino del perfeccionamiento no puede ser otro que el señalado por el absolutismo ilustrado. Después de la obra de Saint-Pierre, la idea del progreso se dispersa de tal modo que no es fácil aislarla y seguirla con independencia de otras que preside o en las que está subsumida pues empieza a formar parte de las nuevas concepciones de la historia de los esfuerzos enciclopedistas, de la elaboración de una nueva economía política y del pensamiento revolucionario, en fin.

6. Enrique Tierno, *Tradición y modernismo*. Madrid, 1962, p. 68.
7. *Ibid.*, p. 69.

§ 4. Vico y la nueva filosofía de la historia. — El triunfo de la idea del progreso exigía la construcción de una teoría del mismo, y esta última, la revisión de las concepciones aceptadas de la historia, la interpretación de la historia según nuevos módulos. Ésa fue la tarea de Giambattista Vico (1668-1744), el sabio napolitano fundador de la moderna filosofía de la historia. Hasta la publicación de su *Scienza Nuova* (1725), los grandes pensadores sociales habían participado del convencimiento de que el conocimiento de la historia era una ayuda necesaria para la teoría política, así como para adentrarse en los secretos de la conducta humana. Pero para ellos la historia no era una ciencia con un fin en sí misma, sino un instrumento. Vico le dio sustancialidad y halló para ella un método propio. Éste surge de su reacción contra algunos de los supuestos básicos del cartesianismo imperante. Así, Vico se enfrenta con la indiferencia que mostraban los autores de su tiempo hacia los datos proporcionados por la historia, la literatura y el arte; su enfrentamiento es prudente, pues en ningún caso niega, por ejemplo, la validez de las matemáticas; mas no les concede la centralidad que ocupaban en el esquema de Descartes. Las matemáticas son una construcción humana, y una construcción de una sociedad y de una época determinadas. La idea de que las ciencias carecen de una objetividad o exterioridad a la conciencia humana y que son —como dirían los antropólogos sociales de hoy— meros productos culturales, fue expuesta por Giambattista Vico en *De antiquissima Italianorum sapientia*,

en 1710; sus estudios filosóficos y jurídicos le llevaron a generalizar sus conclusiones a todos los productos de la mente humana.

Croce ha expuesto cómo Vico estableció la dicotomía entre mundo de la naturaleza y mundo humano.[8] Merced a ella Vico atribuye a Dios y a su sabiduría la creación y conocimiento del mundo físico; el hombre tiene un conocimiento restringido de esa zona de la realidad. No es así con el mundo propio, el hecho por el hombre mismo. En éste existe una identidad entre el *verum* y el *factum*, entre lo verdadero y lo ejecutado por el hombre; y esto último es precisamente la historia, el producto del esfuerzo humano. No era posible que —en el seno de la época más cartesiana de cuantas ha habido— Vico alcanzara a convencer en este terreno. Sin embargo, la presencia de su soberbia labor deshace la vulgar versión de que la Ilustración era una época de espíritu totalmente ahistórico o antihistórico.

Su oposición al racionalismo cartesiano y su visión de las instituciones como producto de la evolución y del esfuerzo de la humanidad le llevan también a atacar la concepción tradicional del derecho natural, como algo inmutable en todo ser humano, de cualquier era o lugar. Su *Siencia Nueva* ya empieza diciendo que el derecho natural tuvo su origen en las costumbres de los pueblos. Éstos llegan lentamente a descubrir principios jurídicos cada vez más cercanos a los ideales del derecho natural; por otra parte, éste no puede identificarse —como hacían muchos autores de su época— con el originario de la humanidad; hacerlo es contar fábulas y no comprender el sentido ni la marcha de la historia.[9] Lo *vero delle leggi* no se desarrollará sino lenta y progresivamente a través de la marcha misma de la vida de las naciones.[10] Originalmente los hombres primitivos vivían en un estado salvaje y selvático, incapaces de comprenderlo y de comprenderse a sí mismos. En este momento Vico introduce una idea providencialista —no hay que olvidar que era católico—, la de una *forza superiore alla umana*, que arrastra a los hombres a dominar sus instintos y a comenzar a organizarse torpemente.[11]

Así comienza la historia, que Vico divide en tres grandes etapas, coincidentes con formas diferentes de la conciencia de la humanidad. Su primera época es la edad divina o de los dioses, la segunda es la heroica y la tercera la humana. La división es un tanto homérica, cosa que reconoce el napolitano. Durante la edad de los dioses el hombre fabrica sus mitos, dice Vico, al tiempo que establece los lazos sociales que han de mantener para siempre la urdimbre de la sociedad, a saber, las instituciones religiosas, los ritos matrimoniales y las ceremonias fúnebres; las primeras explican el mundo, los segundos mantienen la existencia de la raza humana y los terceros responden a la esperanza de

8. Benedetto Croce, *La filosofia di Gianbattista Vico* (1.ª ed., 1911), 5.ª ed., Bari, 1953, pp. 5-35.
9. G. Vico, *Diritto Universale*, proloquium.
10. Mario Galizia, *La teoria della sovranità*. Milán, 1951, p. 305.
11. G. Vico, *Scienza nuova*, prima, Libro II, cap. VI.

futuro del ser humano. Pero la superstición y la ignorancia hacían estragos. Por eso la religión tenía una importancia capital e intervenía en todos los aspectos de la vida. La humanidad se expresaba artísticamente a través de la poesía, el medio mejor para exponer sus mitos. Vino después la época heroica, que es la de la desigualdad social. Ésta provino de que los jefes patriarcales de ciertos grupos se apoderaron de otros más primitivos y los sujetaron para explotarlos. El gobierno era aristocrático y en él comienzan a brillar algunas virtudes humanas. Éstas se abren camino abiertamente en el tercer período, el de los hombres. En él reina la civilización, con el uso general de la escritura, de la exposición clara y distinta de las ideas, de la dulcificación de las costumbres y relaciones interhumanas; el derecho natural se vislumbra como superior al positivo; la religión pierde elementos supersticiosos y la filosofía progresa, en parte en detrimento de la primera.

Esta división tripartita de la historia corresponde en Vico a una también triple visión del hombre, y de todas sus creaciones; hay tres tipos de costumbre, de religión, de lenguaje, de razón. En realidad, sólo el tercer tipo es verdaderamente humano. Por otra parte, Vico está muy consciente de que estos tipos no existen en estado puro, pues las supervivencias de edades anteriores lo impiden. La naturaleza religiosa, la heroica y la humana pueden hallarse en proporciones diferentes en el hombre de hoy. Mas cada edad tiende a adquirir al final un carácter homogéneo, como parte de un designio providencial cuyas razones no explica Vico.[12] El hecho es que, aunque la edad humana no alcance rasgos de perfecta pureza, el refinamiento de sus costumbres puede minar su estructura social. Así, si la sociedad llega a alcanzar un grado de desarrollo jurídico tal que sus hombres sean iguales ante la ley pero las desigualdades económicas sigan imperando, puede advenir una lucha civil de tales proporciones que —de no surgir un caudillo inteligente— se derrumbe todo el edificio. También puede ser que una nación refinada sea conquistada por los bárbaros, que se aprovechan de su falta de fortaleza «heroica». En tal caso pueden producirse varios siglos de regresión —la Edad Media— con una vuelta a la segunda época, y aun a la primera. Andando el tiempo, las naciones que han sufrido una regresión de esta suerte, vuelven a emprender el camino de la humanización, y comienza a producirse un nuevo ciclo histórico. La originalidad de Vico no reside en su concepción cíclica de la historia —tan bien expuesta ya por Polibio—, sino en su armonización de la misma con las nuevas ideas acerca del progreso. El ciclo primero es llamado por Vico *corso*, y el segundo (o subsiguiente) *ricorso*; los *ricorsi* no son absolutamente nuevos para la conciencia humana, de modo que la humanidad sale de un eterno retorno histórico, circular, y entra en una forma espiral de desarrollo. Gracias a ello,

12. León Dujovne, *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires, 1959, pp. 103-105.

cada ciclo es superior al anterior, y el progreso puede admitirse de una manera no lineal ni simplista, con la admisión de regresiones y atrasos que no son efecto de altibajos irracionales, sino de la evolución de la historia según sus leyes propias, y según Vico, establecidas por Dios. La sociedad «aumenta perpetuamente en riqueza y volumen», hasta en las épocas del reflujo. La barbarie medieval, por ejemplo, llevaba en su seno el mensaje cristiano, con lo cual era muy superior a la barbarie anterior, a la del mundo clásico.[13]

Hay que insistir en que la filosofía de Vico es, en la Ilustración, algo verdaderamente anacrónico. Por ello, aunque por muy diferentes razones, como la de Spinoza, su influjo fue nulo durante su propio tiempo. Su idea fundamental de que la clave para entender la historia reside en el desarrollo de la mente humana —o de la conciencia colectiva de los hombres— es una aportación inestimable, que no podía ser comprendida en la época del empirismo y del racionalismo sensualista. Habían de pasar más de doscientos años para que Vico fuera realmente descubierto y comprendido. Y sin embargo, la meditación viquiana de la historia se nos presenta como uno de los logros más acabados de su época.[14]

§ 5. Librepensamiento y crítica social: Voltaire. — Luis XIV, en la cumbre de su poder, revocó el Edicto de Nantes, que garantizaba la libertad religiosa en Francia, el año de 1685. Con ello la monarquía conseguía enemistarse con sus vasallos más industriosos, los protestantes, así como con varias potencias europeas. Además, conseguía levantar un clamor en toda la nación pidiendo libertad de cultos y hasta de pensamiento. *Les soupirs de la France esclave* es un libro anónimo que expresa la insatisfacción de muchos franceses con el despotismo, no sólo en cuestiones religiosas, sino también en las financieras. El influjo de los sucesos de Inglaterra tampoco dejó de sentirse, y Bossuet intentó ahogarlo con su retórica tradicionalista, sin demasiado éxito. Su contraataque ideológico carecía también de firmeza a causa de las querellas religiosas entre jesuitas y jansenistas. Mientras tanto, los seguidores de la filosofía racionalista cartesiana se constituían en grupos de opinión llamados *libertinos* (y en Inglaterra, donde se originaron, librepensadores). Éstos negaban que el entendimiento humano tuviera que estar sujeto a autoridad alguna; en cuanto a la religión, afirmaban que era asunto de cada cual, y que querer imponerla era fomentar la hipocresía en el pueblo. Además eran pacifistas y, en muchos casos, más entusiastas de la ciencia que científicos serios. Fueron ellos los que primero se hicieron eco de la teoría del progreso. Fontenelle, su gran expositor, «suavemente los condujo de la fe en el Cristianismo al escepticismo religioso, y de este último a una nueva fe en la ciencia».[15] Y Pierre Bayle (1647-1706), verdadero inspirador del espíritu de la Ilustración, llevó la crítica del dogmatismo a extremos demoledores. Bayle estudió los mitos bíblicos como si fueran los del paganismo grecorromano, propugnó la tolerancia política, abogó por una religión natural o deísta, y estableció criterios de imparcialidad y objetividad en la discusión de opiniones contrarias. Bajo su égida puede decirse que comienza la expansión de las actitudes que subyacen en la doctrina liberal, y el nombre de Bayle va unido también al hecho de que las viejas instituciones religiosas y políticas de Europa pasaran a una actitud defensiva, por lo menos en el terreno de la polémica.

13. B. Croce, *op. cit.*, pp. 130 y sig.
14. Para una introducción breve y lúcida a Vico, J. Ferrater Mora, *Cuatro Visiones de la Historia Universal*. Buenos Aires, 1958, Cap. III.

François Marie Arouet (1694-1778), Voltaire, es el epítome del librepensamiento y de la actitud de crítica general frente a la sociedad de la época. Voltaire representa la conjunción del cartesianismo con el movimiento empirista científico inglés, representado sobre todo por Newton. Voltaire, que estuvo exiliado en Inglaterra cuando ocurrió la muerte del físico, escribió influyentes cartas sobre la dignidad de que gozaban en Inglaterra los hombres de ciencia y los intelectuales, así como sobre la importancia de los nuevos criterios de certeza que estaban ya afianzados en el ambiente cultural de la isla. La anglofilia de Voltaire se extendía a todos los terrenos. El político no era el menos importante. Voltaire se encontró que la pasada Revolución puritana había dado ya sus mejores frutos a fines del siglo XVII, una vez desaparecidas la dictadura militar de Cromwell y la restauración monárquica subsiguiente. El influjo de sus *Cartas inglesas*, publicadas en 1734, fue muy grande y causaron su impacto, por mucho que haya que reconocer que Voltaire no poseía un conocimiento realmente serio y profundo de la vida política inglesa. Además, Voltaire no era en absoluto un revolucionario —aunque sus ideas sí lo fueran— y su interés iba dirigido hacia la tolerancia, el incremento de la ciencia, y la humanización de muchas instituciones, pero no hacia el igualitarismo o hacia un sistema político verdaderamente parlamentario. Y era este último precisamente el que triunfaba poco a poco en Inglaterra.

En 1755 un terremoto destruía Lisboa y mataba a muchísimos millares de seres humanos. Ello provocó una gran discusión acerca de los secretos designios de la divinidad; Voltaire aprovechó la ocasión para demostrar la gran ignorancia del hombre acerca de la naturaleza, propugnar una moral estoica y fomentar el estudio de los fenómenos observables, todo ello en una obra maestra de la sátira social, *Candide*, que emplea el género del libro de viajes; en él, Voltaire niega la posibilidad de toda gran teoría que explique el mundo, así como que pueda reformarse, pues los hombres son incorregibles. Sin embargo, su escepticismo no es absoluto; en otras obras Voltaire cree que pueden darse

15. Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century* (1.ª ed., 1929). Nueva York, 1962, p. 46.

pasos hacia adelante que hagan más llevadera la vida. Así, en su *Ecrassez l'infame*, Voltaire proponía que la religión —fuente para él de fanatismo y crueldad— fuera extirpada de la sociedad. En incontables escritos de proverbial mordacidad Voltaire atacó cuantas costumbres e instituciones le parecieron injustas. Su obra puede no ser la más profunda de la filosofía ilustrada del siglo XVIII, pero su huella, su estilo y el alcance de su crítica no tienen parejas en la cultura de su tiempo.

§ 6. LOS ENCICLOPEDISTAS. — El espíritu sistemático y riguroso de los sabios y filósofos franceses del siglo XVIII se plasmó en la *Enciclopedia*. Su idea fue madurando a partir de algún antecedente inglés y del *Diccionario* de Bayle. Sus promotores fueron Denis Diderot (1713-1784) y Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783). La *Enciclopedia* comenzó a componerse en 1751 y tardó casi veinte años en aparecer; de ello tuvo no poca culpa la censura. Diderot fue hecho preso por su causa varias veces. Estos y otros datos muestran el carácter revolucionario de la obra, a pesar de que su contenido social sea palmariamente muy pobre. Por otra parte, los *philosophes* (como a sí mismos se llamaban) que la publicaban estaban muy conscientes del alcance de la obra. Querían producir una revolución cultural, aunque no vieran que tal cosa no podía ocurrir sin un cambio paralelo en la estructura social. Así, en lo político, la *Enciclopedia* no deja de ser una muestra de absolutismo ilustrado; los escritores de sus artículos políticos piden del sistema establecido —cuya legitimidad no discuten— mejor educación para el pueblo, fomento de la riqueza nacional, etc. En el fondo, los *philosophes* proyectan su racionalismo al nivel del estado; su política consiste en poner la omnipotencia del estado en manos de la infalibilidad de la razón por ellos venerada.[16] Esto es válido no solamente para los enciclopedistas, sino para todos los ilustrados de la Europa del momento.

Entre los que colaboraron en la *Enciclopedia* descuella el barón Paul de Holbach (1723-1789). A Holbach le parece que la forma de gobierno no es cuestión demasiado importante mientras predomine la razón y ella inspire las leyes. El problema del origen del poder es secundario; lo que importa es que éste se aplique según principios ilustrados y humanitarios. La *Política natural* de Holbach es una obra tan sistemática como realmente poco original. Ello respondía auténticamente al estilo enciclopedista, cuyo fervor racionalista no excluía cierto eclecticismo en las soluciones adoptadas.

Holbach aceptaba el principio de «la mayor felicidad para la mayoría de personas posible», expresado ya en la filosofía de Claude Helvecio (1715-1771), criterio por el cual había que juzgar toda acción individual o gubernativa.[17] Helvecio deseaba fundar

16. Albert Sorel, *L'Europe et la Révolution française*. París, 1885, vol. I, p. 107.
17. Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, trad. inglesa, *The Growth of Philosophic Radicalism*. Londres, 1938, 3.ª parte.

su psicología, su ética y su política en la ciencia. Helvecio, heredero de la psicología materialista de Condillac, suponía que el hombre era un ser puramente físico y que la memoria y el entendimiento dependían enteramente de las sensaciones físicas, pasadas o presentes. El barón de Holbach aceptó estas ideas y ambos insistieron en que el único motivo de la conducta humana es la esperanza del bien y el temor del mal. Por lo tanto la sociedad a la que hay que llegar debe estar organizada exclusivamente para el bienestar y ser una sociedad rica y educada, exenta de peligros y libre de supersticiones. No eran otras las aspiraciones doctrinales de los hombres de la Enciclopedia.

El utilitarismo de Helvecio y Holbach —autores que fundan esta doctrina— tiene, para ellos, consecuencias tan políticas como pueda tenerlas morales. No hay que garantizar los derechos humanos sólo porque sean naturales, sino también porque son útiles y conducen a la felicidad.[18] La tolerancia religiosa, por ejemplo, es necesaria, pues de no existir, su alternativa, la intolerancia, solamente hace desgraciados a los hombres que la sufren. Un sistema político que permita la libre discusión de las ideas permite asimismo que vaya surgiendo la verdad, y la verdad no puede ir —por su propia naturaleza— en detrimento de nada, y sí en cambio es base de todo progreso. Estas ideas, llevadas a sus conclusiones, nos darían una organización política liberal democrática, pero los enciclopedistas en general no llegaron a tanto. Sin embargo, en el caso de Helvecio y Holbach podemos ver en qué forma va ligada su actitud utilitaria con lo que en el futuro sería llamado liberalismo. Holbach imaginó, con cautela, cuál sería el aspecto de la sociedad del porvenir, demócrata y utilitaria, y no anduvo muy errado describiéndola. Profetizó que la «armonía natural» de la vida económica conduciría a la explotación de los trabajadores y que se produciría una revolución, cuya consecuencia sería la aparición de gobiernos más humanos. Pero para los enciclopedistas —y muy en especial para Turgot— la fuerza que iba a transformar el mundo, y que lo estaba transformando rápidamente, era la educación. Su optimismo al respecto reconocía escasos límites. Todos los enciclopedistas creían que el hombre, si era puesto frente a la verdad clara y distinta, la abrazaría con firmeza y la defendería con entusiasmo.

§ 7. LOS ORÍGENES DE LA ECONOMÍA POLÍTICA: LA FISIOCRACIA. — El siglo XVIII presencia la especialización de las diversas ramas del conocimiento científico. Esto es mucho más notorio en las ciencias naturales que en las humanas, pero es entre estas últimas también perceptible. Una de las primeras en adquirir un perfil propio fue la economía política, por obra y gracia de un movimiento intelectual francés, el de los fisiócratas. Antes que éste surgiera, naturalmente, el terreno fue preparado por una serie de escritores que fueron minando las diversas acepciones de la teo-

18. K. Martin, *op. cit.*, p. 184.

ría mercantilista, el cual no podemos considerar como origen estricto de la economía moderna, pues su preocupación es el tráfico de riqueza y el control de la misma, pero no su creación.

La revisión del mercantilismo comenzó con autores que aún se consideran pertenecientes a él, sobre todo, los que iniciaron, como William Petty (1623-1687), la llamada «aritmética política», o estudio científico de la hacienda pública. Son ellos también los que, al iniciar la estadística, crean una herramienta decisiva para la futura existencia de una ciencia de la producción y el consumo de bienes. Otro factor favorable a ella fueron las doctrinas económicas de las cortes alemanas, que se engloban bajo el nombre de Cameralismo. Los cameralistas alemanes —sobre todo los católicos, del Sur—, aunque aislacionistas en cuestiones económicas, dedicaron gran atención a los problemas de la riqueza nacional, y no sólo al estado del erario real. Se esforzaron también en propagar la idea de que los impuestos excesivos sobre los humildes sólo van en detrimento general del conjunto del país, incluido su gobierno. Por fin, la figura del irlandés Richard Cantillon (1680-1734) completa la preparación del nuevo clima de opinión.

A pesar de los elementos mercantilistas que contienen sus *Ensayos sobre la naturaleza del comercio general* —mantenimiento de la balanza comercial favorable, por ejemplo—, Cantillon insiste en que la tierra es la verdadera fuente de la riqueza, o la materia, mientras que el trabajo es la forma que la produce. Bajo esta distinción de ecos aristotélicos Cantillon esconde la idea revolucionaria de que el dinero en sí no es riqueza, lo cual le lleva a replantearse la cuestión del valor de los bienes. Para él hay dos géneros de valor, el intrínseco y el extrínseco. El primero es la cantidad de tierra y trabajo que entra en la producción de un objeto, mientras que el segundo es el relacionado con el dinero, el que el mismo objeto obtiene en el mercado. El valor extrínseco varía según las fluctuaciones de la demanda y la oferta. Según Cantillon sería conveniente que la moneda correspondiera intrínsecamente al valor de los objetos de comercio, para que reinara cierta justicia económica. Por ello Cantillon se muestra partidario de un banco central único, cosa que cree él controlaría el valor del dinero, acercándolo al intrínseco, y evitando inflaciones. Francia había experimentado un espectacular descalabro financiero en 1725, a causa de las especulaciones de John Law (1671-1829), y los *Ensayos* de Cantillon, que aparecieron en 1755, responden a la naciente convicción de que el dinero y el metal precioso no son riqueza real.

Los fisiócratas, no sólo son herederos de estas doctrinas, sino que son también los verdaderos teóricos del absolutismo ilustrado. Sus representantes mejores, como Francis Quesnay (1694-1774), insisten en que la autoridad sea única y soberana. Además, ponen en circulación la doctrina del "despotismo legal» —expresión que no les parece contradictoria—, que contrastan con el «despotismo arbitrario» tradicional. Ya Holbach había denunciado esta contradicción en los términos y afirmado que el absolutismo no podía tener visos de legalidad. Según los fisiócratas, el «despotismo legal» responde a una sociedad que sigue las leyes inmutables de la naturaleza tal como las descubre la razón. Esas leyes funcionan en realidad por sí mismas, sin necesidad de intervención gubernamental, porque como decía un fisiócrata italiano, *il mondo va da sé*, una idea destinada a alcanzar singular fortuna en el pensamiento económico liberal. Las leyes morales —decía Quesnay— deben seguir y adaptarse a las físicas para que se cree el orden más ventajoso para el género humano.[19] Por ese camino llegan los autores de la Fisiocracia a la conclusión de que existe una sociedad natural, anterior a toda convención entre los hombres y fundada sobre su constitución física y psicológica; así lo afirma uno de ellos, Pierre Dupont de Nemours (1739-1817) en su *Origen y progreso de una nueva ciencia*. La conclusión será que el estado tiene que adaptarse en todo a la sociedad natural. El soberano tiene como fin supremo el promulgar las leyes de la sociedad natural.

Ahora bien, los fisiócratas unen esta visión de la armonía de la naturaleza con el gobierno a su doctrina de la riqueza. En 1758 Quesnay publicó su *Bosquejo del cuadro económico*, con lo que atrajo a un grupo de intelectuales y políticos que se constituyeron en escuela, cuyo nombre fue inventado por Dupont de Nemours y quiere decir «gobierno por la naturaleza».[20] Su doctrina de la riqueza gira en torno a la idea central de que la renta de la tierra es su única fuente verdadera. En su forma extrema, la Fisiocracia afirmaba que la industria, por ser la tierra el único factor productivo, era estéril. Esto es sin duda una justificación ideológica de los terratenientes franceses, pero pone en circulación la idea de que existen clases sociales productivas —las que trabajan la tierra— y clases sociales estériles, con lo cual se trazan las líneas de un esquema de las causas de los conflictos sociales según las diferencias de clases, líneas que se ahogan en la doctrina fisiocrática de la armonía general que reina en el seno del despotismo legal. Precisamente ese despotismo debe establecerse para frenar las ambiciones y las pasiones que surgen con la riqueza de unos y la pobreza de otros, una vez la población ha ocupado un territorio y comienza a explotar la tierra, cuyos frutos son desiguales, aunque son los únicos que a la postre cuentan.

Una clase fundamental de la sociedad es la de los propietarios, desde el rey hasta los campesinos, poseedores de tierras; frente a ella distingue Quesnay la otra clase importante, la productiva, que es la que cultiva la tierra y paga las rentas al propietario, una vez ha descontado la riqueza que precisa para mantenerse.

19. E. Gómez Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social* Madrid, 1957, p. 417.
20. Para una presentación general de los fisiócratas, cf. Georges Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France*, París, 1910, 2 vols.; y R. L. Meek, *La fisiocracia*, Barcelona, Ariel, 1975.

Queda la clase estéril, que es la compuesta por los demás miembros de la sociedad. Con esta glorificación de la tierra el estado «queda despotenciado a favor de la naturaleza» y de las leyes de la sociedad natural. El estudio de esas leyes, que Quesnay llamó *sciencie économique*, supone la aparición de una nueva disciplina, la economía, que estudia la producción, la distribución y el consumo de los bienes de la tierra así como el trabajo que la tierra recibe.[21]

§ 8. JURISPRUDENCIA Y HUMANITARISMO EN LA ILUSTRACIÓN: BECCARIA. — Varias veces ha sido mencionada la actitud humanitaria que inspiraba —junto a la científica— los afanes de los hombres de la Época de las Luces. El humanitarismo del XVIII es un fenómeno nuevo; tiene raíces indudables en la virtud cristiana de la caridad, pero obedece a una actitud filantrópica que sería ininteligible si no se tuviera en cuenta que responde a la fe en el progreso, en la tolerancia y en la posibilidad de una moral laica e individualista. Gracias a ese humanitarismo, cuyos orígenes pueden ya verse en Juan Luis Vives, los ilustrados iniciaron un movimiento general de reformas sociales encaminadas a reducir la dureza con que el poder público trataba a los súbditos procesados, a eliminar la tortura como medio de investigación criminal, los tribunales inquisitoriales, etc. Al mismo tiempo, los ilustrados forzaban a los estados a tomar medidas sanitarias de toda índole, que redundaron en mayor bienestar y en un aumento sin precedentes de las poblaciones de nuestros países. Cesare Beccaria (1738-1794) no es más que un ejemplo de autor humanitario de los muchos que presenta el siglo XVIII; pero es tan representativo que vale la pena elegirlo como muestra del nuevo talante que impera, a partir de la Ilustración, en la filosofía social europea.

Su tratado *Dei delitti e delle pene*, publicado anónimamente en 1764, tenía pocas páginas. Su enorme repercusión respondía no sólo a su calidad, sino al hecho de haber sabido exponer unas aspiraciones morales latentes en muchas mentes de la época. Ello se debía a que el escritor italiano supo sintetizar el espíritu filantrópico que animaba a las varias escuelas reformistas, así como la crítica contra la opresión arbitraria de los poderes eclesiásticos y civiles que se percibía en las obras de Montesquieu y de Voltaire; a lo cual hay que añadir el utilitarismo moral que heredó de la lectura de Helvecio, y sobre todo, su experiencia personal en una prisión milanesa, uno de cuyos empleados era amigo suyo. Allí pudo presenciar el bestial trato que se daba a los presos, cosa que despertó en él una especie de indignación santa, cuya consecuencia fue su breve y contundente tratado.[22]

Según Beccaria, el príncipe puede castigar porque es el depositario de una parte reducida de la libertad de cada súbdito, a él entregada, a cambio de que todos puedan vivir en segura tranquilidad. El derecho penal es una necesidad y su finalidad responde a la máxima de la mayor felicidad para el mayor número posible de personas. De acuerdo con ella no hay que pensar en la gravedad de una transgresión, pues a veces se causa perjuicios grandes con intenciones menguadas. El criterio es el del daño infligido a la sociedad, al bienestar de todos. Además, la pena no debe ser una venganza, sino una prevención necesaria que imposibilite al reo la continuación de su conducta delictuosa. Beccaria, pues, hace un énfasis muy grande sobre la cuestión de la prevención, y aquí está otra de sus aportaciones más novedosas. El poder legislativo tiene que tomar las medidas que sean menester para evitar el crimen y, entre ellas, la información pública de qué actos son delictuosos y qué penas corresponden a ellos. También convendría mejorar la sanidad y el orden público en ciertas zonas. Además, Beccaria desea la supresión del tormento y de la confesión secreta; éstos atentan contra la dignidad humana, y también la mancilla todo mal trato que reciba el procesado antes de ser declarado culpable. Como parangón a estas ideas, Beccaria aboga por una modernización de las penas: prolongación de las de prisión en sustitución de las de tortura corporal, y multiplicación de las multas, que benefician la hacienda pública y no humillan al reo, al tiempo que le enseñan a enmendarse.

Esta doctrina sencilla, cuyo triunfo total quisiéramos ver en nuestro siglo, halló eco práctico en las reformas penales de varios países, que reconocieron explícitamente su deuda con Cesare Beccaria, para quien Voltaire deseaba la inmortalidad. Su influjo pasó al acervo jurídico revolucionario a fines del siglo XVIII, se plasmó en los códigos del siguiente, e inspira aún en gran medida la penología contemporánea.

21. E. G. Arboleya, *op. cit.*, p. 423.
22. Datos sobre Beccaria y contenido de su obra: Cesare Beccaria, *Scritti e lettere inedite*, Milán, 1910, *passim*.

CAPÍTULO X

EL LIBERALISMO ANGLOSAJÓN

§ 1. LOS ESCRITORES REPUBLICANOS Y LA CONSOLIDACIÓN DE LA REVOLUCIÓN INGLESA. — Con la subida al trono de Carlos II de Inglaterra, en 1660, se produjo una restauración que aparentemente daba al traste con los logros revolucionarios. Sin embargo, el nuevo despotismo no pudo durar, y en 1688 y 1689 se produjo una segunda, y pacífica, revolución, que consistió en el establecimiento de un compromiso, mediante el cual Inglaterra y Escocia se unían bajo una misma monarquía parlamentaria. Se evitaba con ello tanto el extremismo del gobierno puritano como el del real despótico. La Cámara de los Comunes adquiría redoblada fuerza y si aún no representaba a todo el pueblo, sino sólo a los grupos más ricos, la posibilidad de ir ampliando su representatividad estaba abierta. La libertad política individual quedaba asegurada al abolirse la censura, en 1695, y al mejorar la administración de la justicia. Como se mostró, habíase desechado la idea de que todos los súbditos de un país tenían que pertenecer a un mismo credo religioso, con lo cual la religión dejó de ser ya una cuestión central en las luchas políticas. El peor resultado de las reformas en esta su segunda fase fue el prolongar el conservadurismo excesivo de los poderosos —alta burguesía y aristocracia— que más tarde lograrían atrincherarse en los logros de una revolución que, en definitiva, había sido hecha en pleno siglo XVII,[1] cuando no había madurado aún la que iba a ser la ideología principal de la política futura, la doctrina liberal.

Sin embargo, la doctrina liberal comenzó a engendrarse ya durante los años del dominio puritano republicano, y halló su primera expresión en algunos escritores de aquella época, tales como James Harrington (1611-1677) —autor mencionado entre los utopistas— y John Milton (1608-1674) —el poeta del *Paraíso Perdido*—. Después se produjo un período de forzado silencio, durante la Restauración, que cuando cesó, dio paso a la aparición de las primeras obras realmente fundacionales de la doctrina liberal en el terreno político. Unas décadas más tarde surgían las que redondeaban la doctrina en el económico.

Harrington no sólo percibió la importancia de los factores

1. G. Macaulay Trevelyan, *The English Revolution, 1688-1689*. Oxford, 1938, pp. 1-10.

económicos en el desarrollo de la Revolución que presenció, sino que su obra —tanto la utopía *Oceana* como su *Arte de legislar*— presentan un esquema de causación social basado en la economía. Según él, a cada sistema económico corresponde una estructura política. No es menester insistir sobre la importancia de este hallazgo, aunque sí hay que distinguir entre su idea y los precedentes anteriores. Aristóteles, por ejemplo, atribuía cierta preponderancia a los elementos económicos de una ciudad; así, se daba cuenta de que la estabilidad de un régimen democrático de clases medias dependía del bienestar económico de esas clases. Pero Harrington fue el primero en establecer una correlación clara entre sistema político y sistema económico. Tajantemente, Harrington afirma que la forma de gobierno corresponde fielmente a la forma en que la propiedad está repartida. Pero su idea fija es la propiedad de la tierra, no la de los bienes industriales, y por ello, toda su construcción teórica[2] supone una república agraria, en la que comerciantes y manufactureros tienen una importancia marginal. Aunque esto no coincidiera con la ya pujante realidad de la burguesía inglesa, el hecho es que las ideas de Harrington plantean una interpretación económica de la política y ello según un sistema de causación objetiva. En la formulación de este último su deuda con Hobbes es muy evidente.

Por otra parte, Harrington cree que todo gobierno bien equilibrado, con un sistema de propiedad rural bien repartida, tiene que tender a ser una república. El *equal commonwealth* (república equilibrada) es duradero, pues en él los rebeldes carecen de poder —o sea, de riqueza suficiente— y los carentes de riqueza son adictos al régimen por propio interés. Este fenómeno se produce, pues, según el antedicho axioma de que el equilibrio del poder dentro del estado depende y varía según el equilibrio de la propiedad. Ahora bien, como un gobierno de ese tipo no puede reconocer un jefe supremo, heredero del territorio nacional, Harrington cree que la república gobernada por leyes soberanas es la única solución para la estabilidad y la justicia, aunque para él se tratara de una república cuyos cargos debían ser elegidos sólo por la clase de los propietarios rurales. Aunque él deseaba ver ampliada esa clase, su esquema no deja de ser un plan de república aristotélica. No obstante, los principios que la inspiraban se acercan más al futuro ideal liberal que a los que inspiraban la dictadura parlamentaria y puritana de Oliver Cromwell.

Milton, por su parte, no se destacó por su constitucionalismo, sino por su énfasis en una faceta importante de toda concepción liberal del estado: la libertad de expresión. En 1644 publicó la *Aeropagítica*, un panfleto que es hoy aún uno de los documentos clásicos en defensa de la libertad de emitir la propia opinión, tanto personalmente como por los medios escritos de divulgación. Su idea fundamental es la de que el error no puede triunfar sobre la verdad, y que, por lo tanto, si permitimos la libre circulación y

2. Harrington, *Oceana*, *passim*.

diálogo de las ideas, el error irá desapareciendo. Milton desea la libertad de opinión —no sólo por razones propias, las que corresponden al deseo natural de decir lo que se piensa—, sino también por su confianza en los frutos ventajosos de la pública y pacífica discusión de los asuntos que atañen a todos, a la mayoría o a una minoría.

Milton, que era uno de los secretarios de la república de Cromwell, escribió también un panfleto sobre *El mandato de reyes y magistrados*, que fue adoptado por el Parlamento en 1649, y en el cual expone una teoría del contrato social, según la cual «el cargo de rey» fue establecido «por Acuerdo del Pueblo, quien eligió a un hombre para su protección y su propio bien, y para su mejor gobierno, según las leyes por dicho pueblo consentidas».[3] La teoría del contrato social poseía una larga historia. Desde la misma idea de νόμος, o ley humana, que significaba también convención, hasta el republicanismo de Milton, son múltiples los escritos que la aluden de algún modo. La idea de *pactum* aparece en san Agustín, y reaparece en el final de la Edad Media, y sobre todo después, con la obra de los monarcómanos; en las *Vindiciae* la idea de un contrato original entre el pueblo y el rey es fundamental. Vitoria, Molina y Suárez lo desarrollan también. Hobbes lo moderniza y lo lleva al terreno de la política práctica: «Los contratos, sin la espada, son palabras hueras». Cuando Milton y los parlamentarios ingleses la aceptan como elemento no teórico sino útil para legislar y gobernar, se puede decir que comienza la era del predominio de este concepto clave de la ideología liberal.

A su modo Milton es también un escritor de tendencias aristocráticas, como Harrington. Si éste deseaba el predominio de su numerosa aristocracia terrateniente, Milton, platónico en muchas cosas, deseaba el de una aristocracia de los espíritus más refinados e inteligentes, con probada superioridad moral. Para establecer esa «aristocracia del espíritu» John Milton no se fiaba demasiado de la masa electoral, pero tampoco explicaba cómo podía resolverse el problema de la elección de los mejores. En el fondo, sus ideas parecen ser una trasposición al campo político de la creencia calvinista de que muy pocos son los elegidos. Sea como fuere, ni estos dos escritores republicanos ni otros de su época desarrollaron una teoría real de la soberanía popular. Ésa sería la obra de los autores de la segunda parte de la revolución, y también la de toda la larga y fructífera tradición liberal subsiguiente, no sólo anglosajona, sino también continental.

§ 2. John Locke. — El filósofo que más influyó sobre los pensadores políticos del siglo XVIII fue el inglés Locke (1632-1704), cuyas ideas fueron la piedra de toque del liberalismo durante sus primeras fases. John Locke nació en una aldea de Somersetshire, hijo de un abogado rural que entró de capitán en el ejército parlamentario durante la guerra civil. Presenció, pues, de mozo, todos los sucesos revolucionarios. Estudió luego en Oxford, sin excesivo entusiasmo por las asignaturas oficiales, y leyó la obra de Descartes. A pesar de los propósitos de su padre —que le destinaba a la Iglesia— Locke estudió medicina. En 1666 conoció al que más tarde sería lord Shaftesbury, y se hizo médico suyo, pero, sobre todo, amigo. Durante los años siguientes siguió la fortuna de su patrono. Pasó cuatro años en Francia. Lord Shaftesbury conspiró contra el rey y Locke tuvo que exiliarse a los Países Bajos. Volvió a Inglaterra en 1689, tras la accesión de Guillermo de Orange, y el nuevo rey le nombró comisario de Apelaciones, cargo que no le agobiaba de trabajo y le permitía cuidar su precaria salud. De joven había sido amigo del químico Boyle, y en sus últimos años lo fue de sir Isaac Newton. La medida de su influjo sobre el pensamiento posterior sólo la iremos viendo al encontrar sus ideas una y otra vez, así en pensadores tales como Montesquieu, como en documentos de derecho público tan característicos como la Constitución de los Estados Unidos.

3. J. W. Gough, *The Social Contract*. Oxford, 1957 (1.ª ed., 1936), p. 99.

Locke es uno de los grandes teóricos del conocimiento, además de pensador político. Escribió un *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que apareció en 1690, con el objeto de investigar «el origen, certeza y extensión del conocimiento humano», como él mismo dice al principio. El *Ensayo* refuta la idea platónica de que existen ideas innatas, comunes a todos los hombres. La mente, a no dudarlo, posee ideas, pero éstas provienen de la experiencia, bien mediante nuestra observación de objetos perceptibles, bien por percepción de las operaciones de nuestra mente misma, cuando ella actúa sobre las ideas de fuera recibidas. La mente, pues, es al principio *tábula rasa*. Todo conocimiento procede ya de la sensación, ya de la percepción. La doctrina de Locke es empirista, y por ello hace mucho hincapié en el conocimiento inductivo, el único que merece su respeto total. Lo demás es conocimiento probable (creencias u opiniones) o bien conocimiento por sentido común, del que uno no debe fiarse del todo.

Aunque su teoría política no siempre concuerde con sus principios epistemológicos, su claridad y solidez debe mucho a ellos. Comenzó a pronunciarse en este terreno con su *Ensayo sobre la tolerancia* (1667), que venía a abundar sobre los ideales miltonianos y que exultaba puritanismo. Luego escribió cuatro *Cartas sobre la tolerancia religiosa*, cuyas ideas ya había plasmado en las *Constituciones fundamentales de Carolina*, que hicieron de aquella colonia americana un asilo de paz para quienes huían de la intransigencia religiosa de Europa. Pero la cuestión de la tolerancia no puede de por sí constituir una base para la elaboración de una doctrina política. Ésta tiene que girar siempre en torno al poder. Locke halló el motivo para comenzar a desarrollarla en la aparición del *Patriarca*, un libro escrito por sir Robert Filmer (m. 1563) y que, con considerable retraso, los absolutistas dieron a la imprenta en 1680, con la esperanza de que su lectura reforzaría sus pretensiones. Aunque el libro era anacrónico y sus argumentos débiles, varios escritores de la época se dedicaron a ata-

carlo, refutando cada uno de sus a menudo absurdos postulados, sobre todo su pretensión de que el rey derivaba su autoridad suprema de Adán, el cual, durante la creación, la había recibido de Dios para ejercerla sobre su mujer y prole. El ataque contra Filmer, comenzado por Algernon Sidney (ejecutado en 1683), culminó en el primer *Tratado del gobierno civil*, de Locke, y acabó por completo con toda pretensión absolutista. Con ello se daba el primer paso efectivo para la justificación teórica de un régimen burgués representativo. Locke, explícitamente, dice que su propósito consiste en justificar la pacífica revolución que restauró definitivamente el gobierno parlamentario en Inglaterra. Según él, el poder proviene del consentimiento voluntario de los gobernados. Ése será el tema principal de su *Segundo tratado del gobierno civil*.

§ 3. ESTADO DE NATURALEZA Y CONTRATO SOCIAL. — La lectura del II capítulo del *Segundo Tratado* de Locke, dedicado a explicar el estado de naturaleza, produce la inmediata impresión de que se nos está hablando de una situación abstracta separada de la historia. Siguiendo la tradición iusnaturalista,[4] Locke comienza a analizar la sociedad política a partir del estado de naturaleza, pero en vez de situarlo en un principio de la historia lo describe pura y simplemente, con el propósito de contrastarlo con lo que luego él llamará «sociedad civil». Su concepción del estado de naturaleza sigue al «juicioso Hooker» en muchos respectos.[5]

El estado de naturaleza es, en sus propias palabras,

> un estado de libertad perfecta por el que pueden los hombres ordenar sus acciones, y disponer de sus posesiones y personas como quieran, dentro de los límites de la ley de la Naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro hombre.
>
> Es también un estado de igualdad, donde todo el poder y jurisdicción es recíproco, y nadie tiene más que otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que las criaturas de la misma especie y rango, nacidas promiscuamente con todas las mismas ventajas de la naturaleza, y con el uso de las mismas facultades, sean iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción...

Igualdad y libertad son, pues, los rasgos fundamentales del estado de naturaleza. Junto a ellos existen otros, tales como el poder paterno —que no es político, como mostró Locke al refutar a Filmer y su afirmación de que Adán lo poseía— y el de la propiedad privada. Estas instituciones no son óbice para que el estado de naturaleza sea un estado de paz y armonía generales, excepto en lo que respecta a los delitos que en ella se cometen. Es decir, en el estado de naturaleza no existe una guerra hobbesiana, pero algunos hombres no dejan de cometer violaciones de

4. Leo Strauss niega que Locke sea un teórico del derecho natural, en su *Natural Right and History*. Universidad de Chicago, 1953, *passim*.
5. Todas las referencias al estado de naturaleza en John Locke, *Second Treatise on Civil Goverment*, caps. II, V, VI.

la ley natural. Entonces el individuo y las familias se defienden contra los transgresores, o se toman la justicia por su mano. Para que esto no sea así hay que pasar a una sociedad civil, y para ello es necesario un pacto.

El paso del estado de naturaleza al civil es por consentimiento,[6] y sólo en su virtud puede ocurrir, ya que los hombres son todos primordialmente libres, iguales e independientes. La sociedad civil se forma mediante un acuerdo mutuo entre todos los individuos de unirse y vivir en una comunidad:

> Siendo los hombres... libres, iguales e independientes por naturaleza, nadie puede ser eliminado de ese estado y sujeto al poder político de otro sin su propio consentimiento, lo cual se hace por acuerdo con otros hombres de juntarse y unirse en una comunidad para vivir confortablemente, a salvo y en paz, entre sí, en seguro gozo de sus propiedades, y en mayor seguridad frente a quienes no pertenecen a ella. Esto puede ser hecho por cualquier número de hombres, ya que no ello lastima la libertad de los otros, quienes son dejados en la libertad del estado de naturaleza. Cuando un número de hombres ha consentido así formar una comunidad o gobierno, quedan ellos incorporados y forman un cuerpo político, en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y prevalecer sobre el resto.[7]
>
> Y así cada hombre, al consentir con otros la formación de un cuerpo político bajo un gobierno, se obliga a sí mismo frente a los demás a someterse a la determinación de la mayoría, y a ser mandado por ella; si no fuera así, este contrato original, por el que el hombre se incorpora con otros en sociedad, nada significaría, y no sería un contrato si quedara totalmente libre y bajo los únicos ligámenes que le ataban antes en el estado de naturaleza.[8]

Después del contrato, pues, el individuo debe obedecer los poderes de la sociedad civil, que permiten a su gobierno emitir leyes y establecer penas de todas clases, aunque sólo «en favor del bien público». Con ello Locke evita un iusnaturalismo extremo y permite en su teoría el poder y la autoridad de los órganos gubernamentales.

Locke estaba consciente de las objeciones históricas que podían hacerse contra su idea del estado de naturaleza y del contrato subsiguiente. Por ello afirma que su teoría no se basa en documentos históricos, pues los más remotos son muy posteriores al establecimiento de los gobiernos, sino que se atiene a hechos simples tales como la existencia general de la razón y a condiciones innatas tales como la libertad del hombre. Mas esto no importa; si históricamente su concepción no se mantiene, ideológicamente es eficaz. Lo que Locke quiere demostrar es una igualdad y libertad original en todos los hombres y la voluntariedad de sus organizaciones políticas. Un parlamento es una convención de hombres libres que deciden vivir bajo las reglas del juego por

6. *Ibid.*, cap. VII.
7. *Ibid.*, cap. VIII.
8. *Ibid.*, VIII.

ellos establecido: respeto a la mayoría, poder ejecutivo de sus decisiones, etc. Todo ello responde a la mentalidad pactista y compromisaria de la burguesía inglesa triunfante a finales del siglo XVII. De todas formas el contrato político no es como el comercial, limitado en el tiempo, sino permanente. Los hombres que van incorporándose a las sociedades civiles establecidas aceptan tácitamente sus principios contractuales y esa aceptación no les permite violarlos. Si la situación no les gusta, pueden marcharse. La solución es ingenua, mas no cínica. En la época de Locke era común la emigración a ultramar y la formación —por un acuerdo colectivo— de nuevas comunidades. Por ello tampoco excluía Locke la posibilidad de que en otros lugares del planeta existieran sociedades en estado de naturaleza.

§ 4. LA PROPIEDAD Y LOS PODERES LIMITADOS DEL ESTADO. — Si por una parte Locke concede poderes plenos al gobierno establecido en virtud del pacto, por otra esa plenitud de poder debe entenderse en el sentido de que, dentro de la ley, puede afectar totalmente a un individuo, por ejemplo, decretando su ejecución. Ese «dentro de la ley» se refiere, a su vez, a la ley positiva, y no puede afectar a la natural. Por ejemplo, en el sistema lockiano la propiedad privada es intocable, pues, como acabamos de decir, es una de las características del estado de naturaleza, previa, por tanto, a la sociedad civil. Además, la propiedad privada puede decirse que está entronizada en la obra de Locke, como lo estará en todo el liberalismo político. La cosa está clara; dice Locke: «El gran y principal fin de que los hombres se unan en comunidades (*commonwealths*) y de que se sometan al gobierno es la preservación de su propiedad».[9] A partir de la aparición del *Segundo tratado* queda establecida la coexistencia en el seno de la doctrina liberal de los dos postulados siguientes: 1) el gobierno debe representar a todos los hombres; la soberanía es popular, 2) la propiedad privada es un derecho natural del hombre. Como quiera que, en la realidad, la posesión de bienes entraña también mayor poder político que la no posesión, existe una contradicción factual entre ambos términos, fuente de múltiples revisiones doctrinales dentro del liberalismo, y que no han sido superadas por él. En este estadio de nuestra historia es menester consignar, nada más, la clara y distinta aparición de dicha coexistencia, en la obra de John Locke.

Siendo la propiedad privada institución tan principal, la naturaleza del estado se ve directamente afectada por ella, de modo que, según Locke, el estado es un instrumento garantizador del bien de los ciudadanos, de la paz civil, o sea, del libre gozo de sus bienes materiales. La propiedad no es asunto del estado y por ello debe abstenerse por todos los medios posibles de intervenir

9. *Ibid.*, cap. IX. Para un estudio del liberalismo clásico como ideología de la propiedad privada, véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

en cuanto la afecte. El estado debe brillar por su ausencia siempre que sea posible, reducirse a la mínima y necesaria expresión, para que los hombres ejerciten su libertad según el criterio de cada cual. Estas ideas, ni que decir tiene, son expresión teórica de las que expresaba todo un sector de la vida política inglesa a partir de fines del siglo XVII, el que se agrupaba en el partido liberal o *whig*, cuyo máximo teorizador del momento era precisamente Locke.

Locke encontró las garantías constitucionales de la limitación del poder estatal en la famosa doctrina de la separación de poderes. Ya los griegos habían hecho distinciones en la actividad estatal, subrayando que ésta no era unitaria, sino que tenía aspectos diferentes. Así, Aristóteles señalaba que una cosa era la actividad deliberativa de las asambleas y otra la ejecución de sus órdenes. Ahora bien, Locke, institucionaliza la división o distinción de las actividades del estado, es decir, establece diversos organismos especializados para cada una de las actividades que, según él, son tres; a saber: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder federativo. El primero, el de promulgar leyes, debe quedar circunscrito a la asamblea soberana o parlamento, que hasta el momento posee también facultades judiciales; el segundo, pertenece a los tribunales, los cuales deben velar por la ejecución de la ley, sin hacerla ellos mismos; y el federativo —nombre hoy inadecuado— se refiere a las relaciones internacionales, entre las que destaca la facultad de declarar la guerra, hacer la paz, o de comportarse según el derecho de gentes. Si estos poderes están separados puede decirse que unos vigilan a otros, pues el parlamento tendrá que atenerse a la vigilancia de la legalidad impuesta por los tribunales, y éstos a las leyes que se promulguen, por poner uno de los ejemplos que caben en el juego de los tres elementos. Naturalmente, dejadas así las cosas, la doctrina de la separación de poderes es pobre e incompleta, pero queda planteada por primera vez en el terreno de la política práctica, dispuesta a ser recogida por la obra de Montesquieu y de los fundadores del cuerpo político yanqui. Locke la une a sus principios sobre los derechos políticos y económicos de cada individuo, y a sus ideas sobre la tolerancia religiosa y política, de modo que crea un sistema teórico que posee ya todas las características de la duradera corriente de pensamiento que se llama liberalismo.

§ 5. EL MARQUÉS DE HALIFAX. — George Savile, primer marqués de Halifax (1633-1695) fue un hombre de estado, *whig* como Locke, que jugó un papel importante en el Ordenamiento de la Revolución de 1689, por el que se establecía el régimen constitucional que había de regir la corona británica en el futuro. Sus pensamientos fueron publicados en 1700 y 1750, después de su muerte.

Locke, con su restricción del estado, llegó a una concepción de la democracia en la que la organización social y el modo de vida de los hombres son más importantes que el gobierno en sí. Algo parecido ocurre con este otro fundador del liberalismo,

Halifax, para quien el orden público es sólo una garantía para la libertad, para que los individuos vayan a sus asuntos y medren en esta vida. El influjo de los hallazgos científicos hacía pensar a los elementos más ilustrados del partido *whig* que las leyes de la sociedad humana crearían una armonía en la vida social, siempre que ésta no fuera interrumpida por las cortapisas de un estado omnipresente. Halifax continúa con la idea abstencionista, que extiende a la religión. La religión es el fundamento del buen gobierno, porque sin ella, dice Halifax, el hombre sería una bestia, pero los clérigos no deben gobernar, del mismo modo que ciertos fanáticos protestantes no tienen por qué alejarse de la sociedad común. La tolerancia encuentra también en él un defensor, aunque no la extienda —como ninguno de sus compatriotas de iguales ideas— a los «papistas» católicos, contra quienes los ingleses habían heredado toda clase de prevenciones, tras haberlos visto ligados a las intentonas absolutistas. En una palabra, Halifax es un moderado, cuyo liberalismo quiere englobar el juego real de fuerzas que existen en el país a través del compromiso y la misma concesión. Desde este punto de vista es todo un modelo para el liberalismo anglosajón posterior. Según éste, el gobierno es cosa de minorías, porque el vulgo es estúpido e incapaz de verdadera nobleza moral; sin embargo, el viejo político añadió una nota escéptica a su entendimiento del gobierno, al afirmar que aunque sea «una gran cosa, es también muy tosca si se compara con la finura del conocimiento especulativo». A lo que añade que «la lucha por el conocimiento posee un placer en él como el que produce el forcejeo con una bella mujer».[10]

Halifax hizo una síntesis más práctica aún que la de Locke de las actitudes de los liberales *whig*, en la que mezclaba un respeto y justificación de las virtudes industriosas, mercantiles y científicas de la época, con un sentido algo escéptico de la vida política y de las creencias de los hombres.[11]

§ 6. DAVID HUME. — Muchas de las incongruencias e inexactitudes que acompañaron al nacimiento de la doctrina liberal fueron puestas de relieve por la demoledora crítica de uno de sus primeros pensadores, David Hume (1711-1776). De familia escocesa, intentó dedicarse a los negocios, pero no tuvo éxito y fue a Francia, donde escribió su *Tratado sobre la naturaleza humana*, publicado en 1739. Hizo de tutor y secretario de grandes señores y publicó su *Investigación sobre el conocimiento humano* y su *Pesquisa sobre los principios de la moral;* todas estas obras tuvieron poco o ningún éxito al aparecer. No fue así con sus *Discursos políticos* (1752). Tuvo luego varios cargos diplomáticos. Su teoría social —principalmente moral y política— añade pocas cosas nuevas al creciente acervo de la ideología liberal, mas su mérito estriba en sus ataques. Éstos pueden relacionarse tanto con el

10. Citado por John Bowle, *Western Political Thought*. Londres, 1961 (1.ª ed., 1947), p. 380.
11. *Ibid.*, pp. 375-381.

desarrollo del espíritu crítico típico de la Ilustración, como por su tenaz prosecución de los procesos analíticos establecidos dentro de la filosofía de la época. Así, Hume es un seguidor del empirismo, y gracias a él somete a un examen implacable construcciones tales como la del estado de naturaleza y la del contrato social. Locke mantenía su empirismo en su teoría del conocimiento, pero luego no lo aplicaba al trazar su imaginada sociedad natural o explicar —sin base alguna de observación— los orígenes del contrato social. Hume da, pues, los pasos lógicos que Locke no dio.

Hume, liberal a fin de cuentas, es individualista; cree que el estado está formado por un agregado de individuos, pero esos hombres están unidos por una serie de convenciones o costumbres sociales que encuentran ya hechas, y no en virtud de un contrato cuyo origen está en el remoto pasado.[12] Las primeras sociedades pudieron formarse contractualmente, dada la independencia de sus individuos, pero los gobiernos de hoy no se basan en acuerdo alguno; los gobiernos «que existen hoy... han sido formados originalmente por usurpación o conquista, o por ambas cosas, sin pretensión de justo consentimiento o sujeción voluntaria del pueblo».[13] Hume utiliza argumentos igualmente sensatos para refutar la idea de que los individuos viven bajo un soberano por «consentimiento tácito», como afirmaban los contractualistas, como si fuera cosa fácil para un hombre menesteroso abandonar su lugar y establecerse donde le pluguiera. En el lugar del contrato, pues, Hume coloca el hábito, pero no daña con ello los criterios de obediencia y obligación políticas. De este modo Hume contribuyó a la decadencia de la teoría contractual en Gran Bretaña, que pronto fue considerada una quimera especulativa.

Pero la crítica de Hume era más profunda que la fácil aplicación del sentido común a la idea contractual, que surge al confrontarla con las realidades políticas de cada día. Hume creía que los deberes morales proceden ya del instinto —independientemente de toda idea de obligación—, ya de un sentido de obligación —al que se llega por convencimiento de su necesidad para que funcione una sociedad humana—. A ello hay que añadir la autoridad de los magistrados, o la pública coerción, pues ni el instinto ni el sentido de la obligación son suficientes por sí solos. Al presentar esta imagen de la cohesión moral interhumana, Hume reduce la obligación al interés de los individuos,[14] con lo cual muestra otro de los rasgos de su filosofía, el utilitario. En efecto, con Hume entra el utilitarismo en el liberalismo anglosajón, y es recogido luego por Adam Smith y Jeremy Bentham. Su utilitarismo le hace ver la sociedad como un lugar donde los hombres se han reunido para ir satisfaciendo sus necesidades, desprovista de los rasgos trágicos con que la imaginaban tantos filósofos anteriores. Su inclinación hacia las formas más democráticas de gobierno

12. D. Hume, «Of the Original Contract», cap. XII, II parte de *Essays*, etc.
13. Citado por J. W. Gough, *The Social Contract* (1.ª ed., 1936). Oxford, 1957, p. 187.
14. D. Hume, *Treatise*, etc., III, II, II.

proviene asimismo del escepticismo, y no de entusiasmo alguno por la libertad. En Hume la naturaleza humana pierde profundidad, es quizá menos atractiva, pero al mismo tiempo es desmitologizada de un modo que hoy, en la perspectiva de la historia de la conciencia social (o si se quiere, de la cultura) nos parece imprescindiblemente previo a los grandes exámenes y replanteamientos contemporáneos.

En plena época racionalista, Hume representa también un leve principio de entendimiento irracionalista del hombre. Al negar la existencia de verdades eternas que rijan la sociedad, Hume, como hemos visto, se atiene al hábito. Los hábitos y costumbres, empero, no son fruto sólo de la razón, sino también de las pasiones e instintos. Los valores racionales cuentan, pero no pueden ser considerados como absolutos; ni siquiera el interés propio guía siempre las acciones de los hombres; sino que, a menudo, los impulsos pasionales determinan nuestra conducta. Armado de estas consideraciones, Hume se considera capaz de atacar la justicia y la lealtad, que estima virtudes meramente artificiales, y las reduce a la categoría de meras convenciones, garantizadoras de la propiedad y de la independencia de los individuos. La justicia es relativa y depende de situaciones concretas, de que el gobierno funcione eficazmente y las convenciones sean respetadas; no se trata de una virtud divina y eterna, sino de un hecho presente en la vida cotidiana. La sociedad humana, pues, no es expresión racional del designio divino, contra lo que pretendían los filósofos medievales así como los providencialistas posteriores.

David Hume, sin embargo, no era un completo escéptico, ni tenía una visión pedestre del mundo, aunque a veces lo parezca. En primer lugar, su espíritu no podía soportar afirmaciones generales y trascendentales acerca de la sociedad humana cuando no existían pruebas en favor suyo. En segundo, le era imposible aceptar el alegre optimismo de la Ilustración en lo que se refería a las posibilidades de la razón:

> Todavía no sabemos hasta qué grado de logro ha de llegar la naturaleza humana tanto en su virtud como en su vicio, ni tampoco lo que puede esperarse de la humanidad por causa de cualquier gran revolución en su educación, en sus costumbres o en sus principios.[15]

En tercero, Hume limita, pero no niega, el poder de la razón a nivel político; así, afirma que la mayoría puede equivocarse, pero prefiere un gobierno parlamentario, porque es el que tiene menor margen de error. La fe religiosa que había dominado a los hombres hasta el siglo XVII iba siendo sustituida por otra especie diferente de fe, la racionalista —ligada a la creencia en el progreso—. En ese momento crítico el mensaje de Hume se interpone para frenar los posibles excesos de un nuevo dogmatismo así en la filosofía como en la práctica sociales.

15. J. Bowle, *op. cit.*, lo cita, p. 417.

§ 7. ADAM SMITH. — Las corrientes intelectuales del siglo XVIII acentuaban cada vez más el individualismo y la libertad de cada cual de perseguir sus propios intereses sin interferencia externa. Al principio la idea chocó con una resistencia que no procedía únicamente de las escuelas tradicionales, imbuidas de corporativismo medieval, sino de algunos ilustrados, que se oponían a una visión excesivamente egoísta del ser humano. Así cuando Bernard de Mandeville (1670-1733) publicó su *Fábula de las abejas*, en la que quería demostrar que el vicio y el egoísmo eran los que generaban la prosperidad y actividad de la sociedad, muchos autores protestaron contra la inmoralidad de tales asertos. El más destacado de ellos fue David Hume, quien concedía un lugar importante al interés individual en su visión del orden social, pero no quería llegar a tanto en sus afirmaciones. A partir de este momento se plantea la cuestión de la creación de una nueva moral, tan laica como individualista, que pueda explicar, sin teología, las motivaciones y conducta de los hombres.

En 1759 apareció la *Teoría de los sentimientos morales*, de Smith (1723-1790), que era a la sazón profesor de ética en la Universidad de Glasgow; era un primer intento serio de construir la nueva moral individualista. Esta obra debía mucho a las enseñanzas de su maestro, Francis Hutcheson (1694-1746), con quien comienza la escuela filosófica moral y económica escocesa. Hutcheson enseñaba que la mayor virtud era la benevolencia, y relegaba todas las demás virtudes a un claro segundo plano. Smith, sin embargo, consideraba que la búsqueda de nuestra felicidad personal era también una virtud. Los hábitos que nos hacen economizar, trabajar y mejorar nuestra situación son cualidades meritorias que no deben ser reducidas a la categoría de un vicioso egoísmo.[16] La vida normal de las sociedades no gira siempre en torno a la magnanimidad, sino en torno al propio interés. Como dice en un célebre pasaje:

> No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de donde procede nuestra cena, sino de su respeto por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad, sino al amor de sí mismos, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas.

La *Teoría de los sentimientos morales* es una justificación del egoísmo y su elevación a la categoría de virtud, siempre que no transgreda los límites de la justicia. Su visión es equilibrada, aunque no diga con exactitud dónde se encuentra ese límite; así, al reconocer que la riqueza hace felices a los hombres, Smith cree también que a partir de cierto grado de riqueza otras virtudes se hacen necesarias para la felicidad, y que ella, por sí sola, no puede colmar los deseos de un hombre moralmente en sus cabales. Con ayuda de su planteamiento ético, pero sin utilizarlo

16.. A. Smith, *The theory of moral sentiments* (en *Moral and Political Philosophy*. Nueva York, 1948, p. 39).

explícitamente, Smith escribió *La riqueza de las naciones*, que publicó en 1776. Es más, *La riqueza de las naciones* es el primer libro de economía que aísla su estudio de toda consideración ética. Aunque en este sentido haya que considerarlo como la piedra fundacional de la economía política como ciencia, el famoso texto no se explicaría sin la justificación moral previa, por parte de Smith, de las motivaciones egoístas de la acción humana. Ahora bien, paradójicamente, esa justificación es providencialista. En su *Teoría* ya había dicho Smith que, en el fondo, no es el egoísmo lo que guía a los hombres, sino la divina Providencia, que ha puesto en nuestras conciencias el deseo de mejorar nuestra situación material. Si no existiera la Providencia, el mundo sería puro caos. En vez de ello, Dios ha ordenado la vida económica de tal modo que existe una armonía admirable en toda la sociedad. Los hombres, siguiendo la ilusión de que buscan sólo su propio bien, laboran por los demás. Primero crean riqueza para sí mismos, pero luego la tienen que gastar y repartir. Levantan factorías, surcan océanos y cultivan la tierra para enriquecerse, pero enriquecen de paso a todo el género humano. Los infinitos egoísmos individuales que pueblan el planeta forman un todo armónico a pesar de entrar en liza entre sí, en la concurrencia universal por la riqueza y los bienes escasos. En otro pasaje no menos célebre que el anteriormente citado dice Adam Smith que

> [los hombres] son conducidos por una mano invisible que les hace distribuir las cosas necesarias de la vida casi de la misma manera en que habrían sido distribuidas si la tierra hubiera estado repartida en partes iguales entre todos sus habitantes y, así, sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de la especie.

He aquí una concepción estrechamente vinculada a una confianza en el orden social como reflejo del orden natural, así como de la racionalidad fundamental de los humanos, todo ello muy dentro del espíritu general de la Ilustración. Ahora bien, la «invisible mano» de la Providencia no se detiene en la armonización de la vida económica general, sino que promueve también el fundamental fenómeno de la división del trabajo.[17] Merced a la división del trabajo —tendencia según él característica sólo del hombre— es posible incrementar la eficacia del esfuerzo humano ilimitadamente. Hasta Smith no se había hecho análisis alguno de esta cuestión. Los utopistas, Platón y Moro en especial, habían puesto mucho énfasis sobre la cuestión de la división del trabajo, pero en una forma estática, dominada por consideraciones extraeconómicas. Smith ve en la división del trabajo entre los hombres la causa misma del aumento de productividad, y por lo tanto de la abundancia de riquezas

Al ocuparse del trabajo como concepto central de atención, Smith descubre que su valor no es exactamente el mismo que

17. Para la división del trabajo véase el cap. VIII de *Wealth of Nations*.

el valor de los objetos que produce. Con ello surge su distinción entre valor intrínseco de la mercancía en cuestión —el de su trabajo— y valor en cambio —el de su precio en el mercado—. Esta distinción le lleva a considerar qué sean los salarios y qué las ganancias. Según él, los primeros son el pago que se da a la mano de obra, pero están determinados por la oferta y la demanda que exista. A mayor oferta, menores serán los sueldos y salarios. Las ganancias se pagan al capital invertido y sus variaciones dependen también de la llamada ley de la oferta y la demanda, según la cual el precio es consecuencia exacta del equilibrio entre la demanda de un bien en el mercado y la oferta del mismo. Con similares criterios define Smith su idea del interés (ganancias que se derivan del capital prestado) y de la renta de la tierra. Con todo ello Smith crea nada menos que todo un nuevo conjunto de conceptos, sobre los cuales se elaborará, a partir de la aparición de su obra, toda la economía política liberal y una gran parte de la socialista.

La política económica que preconiza Smith responde a la idea de la libre concurrencia, expresada por la fórmula fisiocrática de *laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*, y su teoría política está también entroncada con ella. El estado, como afirmaba su íntimo amigo David Hume, no tiene otra tarea que la de garantizar la justicia, la seguridad y el orden. Aparte de esto, lo que tiene que hacer es abstenerse de intervenir y dejar que los hombres inconscientemente obedezcan los designios de la oculta mano de la Providencia. Toda la sociedad obtendrá ventajas de ello: los consumidores conseguirán bienes baratos, no gravados por las gabelas de un estado feudal, y los obreros podrán moverse libremente en busca de trabajo mejor pagado. Smith es el campeón de la libertad de comercio, el enemigo de las aduanas, la expresión teórica más acabada de los anhelos de la burguesía industrial y marítima de la Gran Bretaña, aunque, justo es decirlo, no fuera un librecambista radical, sino moderado.[18] A pesar de ello, Adam Smith aísla en su *Riqueza de las naciones* las características económicas de la concepción individualista liberal, con tanto tino y pureza, que con él comienza la idea del *homo oeconomicus*, es decir, de la consideración del hombre como ser impelido exclusivamente por motivaciones de beneficio propio e individual.

La obra smithiana no sólo expresaba los deseos de los hombres de negocios, sino que les proporcionaba argumentos para que siguieran presionando sobre el gobierno en su política, basada aún en la protección a los decadentes gremios y en el mantenimiento de una concepción feudal de la tierra. Los gobernantes ingleses y el Parlamento concluyeron un tratado de libre comercio con Francia en 1786, expresión directa del influjo de la *Riqueza de las Naciones*. Y su influencia en el desarrollo del pensamiento económico ulterior fue de largo alcance. Su concepción del trabajo hu-

18. Othmar Spann, *Historia de las ideas económicas*, trad. J. R. Pérez Bances. Madrid, 1934, p. 90.

mano como origen del valor será un pivote sobre el que ha de girar el pensamiento político y económico liberal y el pensamiento ético socialista y marxista. Además, su seria conceptualización de las hasta entonces vagas ideas sobre los fenómenos económicos dio a su estudio categoría de ciencia social; de hecho, la economía política es la primera entre las ciencias sociales desde el punto de vista cronológico.

CAPÍTULO XI

MONTESQUIEU

§ 1. SEMBLANZA DE MONTESQUIEU. — El barón de la Brède y de Montesquieu, Charles Louis de Secondat, nació a unas cinco leguas de Burdeos, en 1689, en el seno de una familia que había tenido y tenía cargos en el Parlamento de aquella ciudad. Sus antepasados habían servido al reino de Navarra antes de que éste se fundiera con el de Francia y habían militado tanto en el campo católico como en el protestante durante las guerras de religión del siglo XVII. En sus años escolares mostró una abierta inclinación por el estudio de la historia, que fue animada por su padre. Muerto éste, Charles Louis fue nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos, en 1714, y dos años después heredaba la magistratura que en él ejercía su tío, al tiempo que tomaba el nombre de Montesquieu. Su actividad en aquella institución —más administrativa que política— no le satisfacía y le daba cierto hastío. En vez de ello, Montesquieu continuaba interesándose por el conocimiento de la historia. Pudo mostrar sus dotes en este terreno en la recién fundada academia provincial de Burdeos, con un ensayo sobre *La política de los romanos en la religión.* Allí extendió su curiosidad a las ciencias naturales, e hizo algunas investigaciones físicas y fisiológicas. Felizmente, abandonó este tipo de pesquisas en favor de los estudios sociales, para los que estaba incomparablemente mejor dotado.

En 1721 Montesquieu publicó sus *Cartas persas,* una crítica sutil de las costumbres y la organización de Francia, que obtuvo un éxito fulminante. (El artificio de satirizar la sociedad europea desde la supuesta perspectiva de los no occidentales fue pronto imitada por el irlandés Oliver Goldsmith en su *Ciudadano del Mundo* y por el español José Cadalso, con sus *Cartas Marruecas.*) Al poco tiempo vendió su cargo parlamentario y se dirigió a París, donde participó con entusiasmo en las discusiones filosóficas y científicas que agitaban a los ilustrados. No sin dificultades entró en la Academia Francesa en 1728. Hizo entonces un largo viaje por Austria, Hungría, Italia, Alemania y los Países Bajos; de allí partió para Inglaterra, de donde Voltaire acababa de retornar. El viaje y estancia en Londres fueron para Montesquieu casi tan decisivos como lo fueran para Voltaire. Gracias a ambos, el pensamiento político continental se puso en contacto con la nueva

constitución política inglesa, así como con los rasgos más característicos del liberalismo de aquella isla. Montesquieu pudo vivir por sí mismo la existencia de un gobierno próspero que sufría las críticas más libres sin que se sintiera amenazado por ellas y de un país que carecía de prisión para quienes disentían de la opinión oficial, como lo era en Francia la Bastilla. A los dos años volvió a Burdeos, donde comenzó a trabajar en algunos estudios sobre la historia romana, que culminaron en sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia*, texto en el que intenta hallar regularidades históricas en la expansión y decline de las sociedades, aunque tome sólo la de Roma como ejemplo. El libro apareció en 1734. Pero su obra máxima, *El espíritu de las leyes*, ya estaba en gestación. Ésta vio la luz en 1748, y tuvo un éxito tal que salieron veintidós ediciones en menos de dos años. Con reservas o sin ellas, los ilustrados lo aceptaron y celebraron, mientras que los sectores católicos se pusieron a la defensiva, acusando a su autor de las cosas más dispares, los unos de ateísmo, los otros de anglicanismo, mientras que unos terceros se limitaban a insultarle. Su escrito fue incluido en el Índice de libros prohibidos por la Iglesia católica romana, en 1752. Entonces Montesquieu se defendió anónimamente en un panfleto que publicó en Ginebra. Montesquieu murió en 1755, en París, durante uno de sus viajes a aquella ciudad, a los setenta años.

Montesquieu fue un hombre moderado y bondadoso; descuidado en el vestir y frugal en el comer, se preocupó más de sus estudios que de aumentar los bienes heredados. Luchó contra una vista deficiente toda la vida, pero no se quejaba. Su vida familiar fue recta, y sus reacciones frente a los ataques de sus dogmáticos enemigos, tan irónicas como pacientes. Su espíritu pertenece de lleno a la Ilustración, pero no puede encasillarse en ninguna de sus escuelas o sectas. La naturaleza de su obra es imprecisa; hay quien considera a Montesquieu autor literario, quien ve en él el primer sociólogo, quien un ideólogo, quien un pensador político, quien un historiador. Poca duda cabe que el barón de Montesquieu fue todas esas cosas a la vez.[1]

§ 2. LOS ORÍGENES DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO. — Existen, en la larga historia de la filosofía social, algunos precedentes diseminados de obras y autores que enfocan su estudio con un espíritu sociológico. Así el poema sobre *Las cosas de la naturaleza*, de Lucrecio, intentaba explicar la sociedad humana en términos racionales sin causación de origen divino, y el estado presente de la humanidad como consecuencia de un largo proceso de aprendizaje y de una evolución natural de nuestra propia especie. No obstante este y otros ejemplos que pueden ponerse, la continuidad del enfoque sociológico de la realidad sólo comienza con Montesquieu. Según

1. Una versión revisada de este capítulo aparece en T. Raison, ed., *The Founding Fathers of Social Science*, Londres, 1979, pp. 17-25 («Montesquieu», por S. Giner).

tal criterio, este escritor sería uno de los fundadores de la sociología. El enfoque sociológico de Montesquieu aparece ya en su obra histórica sobre los romanos. Sus *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* afirma que el azar no dirige los destinos del mundo. La historia puede parecernos caótica, pero es en realidad consecuencia de leyes profundas, que no vemos, pero que deberíamos desentrañar. He aquí un pasaje célebre que responde a esta convicción:

> No es la fortuna la que domina el mundo. Preguntémoslo a los romanos, que tuvieron constante prosperidad cuando se gobernaban según un plan, y constantes reveses cuando se gobernaban según otro. Hay causas generales, o morales o físicas, que actúan en cada monarquía, la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sometidos a esas causas, y si el azar de una batalla, es decir, una causa particular, ha arruinado un estado, había una causa general que hacía que ese estado debía sucumbir por una sola batalla. En suma, la marcha principal arrastra con ella todos los accidentes particulares.[2]

A tenor del enfoque representado por esta y muchas citas similares, Montesquieu presenta coherentemente la idea de que la sociedad humana posee leyes intrínsecas que determinan todos los caracteres de su vida. Ello es diferente de una concepción providencialista de la sociedad, que atiende sólo a líneas generales y además ve en la divinidad su causa final, para decirlo con los términos aristotélicos que la misma obra de Montesquieu ayudó a descartar del terreno del pensamiento social. Es diferente también del mismo Hobbes quien, a pesar de sus esfuerzos por aplicar la nueva ciencia a las cosas humanas, creía aún que las leyes eran consecuencia de la voluntad de los hombres. Las instituciones no dependen del «deseo que Hobbes atribuye a los hombres» sino de una multiplicidad de factores, dice Montesquieu.[3] Las instituciones dependen de «la naturaleza de las cosas», esa expresión que encontramos constantemente en las *Consideraciones* y en el *Espíritu de las leyes*. Lo que a Montesquieu interesa, pues, es el dato objetivo, la situación que determina la institución, y la institución misma cosificada, objetivizada. Por ello ha podido afirmar Emile Durkheim que Montesquieu encontró el campo de estudio adecuado para la sociología, así como la senda que habría de seguir en su estudio. Montesquieu se percató de que todo hecho social debe también entenderse dentro de su contexto físico, moral e institucional, pues su aislamiento invalidaba toda interpretación. Además, inventó un método mediante el cual era posible comprender el aparente caos de información acerca de la sociedad: el de los tipos ideales.[4]

El método de los tipos ideales obtiene su perfeccionamiento

2. *Ibid.*, p. 15.
3. Montesquieu, *Esprit des lois*, Libro I, cap. II.
4. Emile Durkheim, tesis doctoral en latín traducida con el título de *Montesquieu et Rousseau, precurseurs de la sociologie*. París, 1953, *passim*. Las tipologías políticas de Platón y Aristóteles son precedentes de este método.

en los albores del siglo XX, con la obra de Weber y luego con el uso de los modelos para investigaciones empíricas. Sin embargo, Montesquieu lo sugiere por primera vez; refiriéndose a él es más correcto hablar de tipos sociales que de tipos ideales. Montesquieu considera que la mente puede organizar la multiplicidad de costumbres, rasgos y fenómenos sociales en general en una serie limitada de tipos o formas de organización social. Si establecemos una tipología adecuada, exhaustiva y ágil, veremos

> los casos particulares ajustarse a ellos por sí mismos, las historias de todas las naciones no ser sino consecuencia de ellos y cada ley particular estar ligada a otra ley, o depender de otra más general.[5]

Una sistematización idónea de tipos sociales puede hacer inteligible el universo humano, siempre que ello no signifique confundir objetos con dichos tipos, clases o categorías. Si Montesquieu habla de democracia, por ejemplo, lo hace a sabiendas de que cada democracia concreta difiere en muchas maneras de la elaborada por la mente. Los tipos ideales (Montesquieu no usa este término) son herramientas para analizar casos concretos, que forzosamente han de desviarse de ellos.

Este método es deficiente si no se tiene en cuenta que las instituciones sociales son cambiantes; es decir, es un método estático, que en el *Espíritu de las leyes* Montesquieu olvida combinar con el empleado en sus *Consideraciones*, donde —no se sabe si influido por Vico— su autor estudia el cambio a través del tiempo. En efecto, en este último tratado, Montesquieu dirige su atención hacia el fenómeno de la decadencia cultural, política y económica de los grupos humanos, una aportación muy importante a la metodología de la historia, y un género que hará fortuna.[6] Aunque ambas maneras de aproximarse a la realidad social no aparezcan juntas en sus obras, la posibilidad de unirlas quedaba abierta a la ciencia social posterior.

§ 3. SOCIEDAD, MEDIO AMBIENTE, CREENCIAS. — La III parte del *Espíritu de las leyes* comienza con un capítulo intitulado «De las leyes en relación con la naturaleza del clima», que va seguido de otros dedicados al mismo tema. Luego hay otro cuyo título es «De las leyes en su relación con la naturaleza del terreno», y acaba dicho libro con un capítulo dedicado a «las leyes en su relación con los principios que forman el espíritu general, las costumbres y las maneras de una nación».[7] Esta tercera parte es la que mejor representa la aplicación de los criterios sociológicos de Montesquieu a la realidad por él conocida.

5. Montesquieu, *Esprit*, prefacio.
6. Cf. Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) y Oswald Spengler, *Der Untergang des Abenlandes* (1918).
7. Montesquieu, *Esprit*, III parte, libros 14 a 19; salvo indicación expresa, las referencias de esta sección se pueden encontrar incluidas en ellos.

El brevísimo primer capítulo de esta III parte dice textualmente:

> Si es cierto que el carácter del espíritu y las pasiones del corazón son extremadamente diferentes en los diversos climas, las leyes deberán ser relativas tanto a la diferencia de esas pasiones como a la diferencia de estos caracteres.

Tal postulado significa, simplemente, una negación de la creencia en la invariabilidad del espíritu humano. La idea tradicional afirmaba que el hombre era fundamentalmente el mismo a través de todos los tiempos y lugares. Montesquieu la pone en tela de juicio; la naturaleza humana es variable, y esa variación está en relación con el medio físico (clima y país) y con el medio social (lo que él llama, con el lenguaje de su época, «espíritu general», «costumbres» y «maneras», y que hoy los sociólogos llaman cultura y estructura social, con no muy diversas intenciones de significación). La enumeración de factores que determinan el orden social y los caracteres de los individuos es, por ser la primera llevada a cabo, bastante imperfecta y hasta simplista. Ello no puede quitar a Montesquieu el honor de haber planteado la cuestión coherentemente por vez primera, si dejamos de lado, por su carácter incipiente, aportaciones como la de Jean Bodin.

Montesquieu presta primero atención al medio físico, en general, no sólo al clima y al terreno del que hablan sus cabezas de capítulo. No tiene interés excesivo el reproducir aquí cómo razona acerca de las maneras en que la calidad de vida humana es afectada por los accidentes del terreno, la abundancia o escasez de las vías fluviales, la proximidad del mar, la presencia del frío o del calor. Pero aunque sus teorías de causación climática no sean siempre acertadas conviene también decir que su lectura directa nunca huelga, pues su estilo preciso y aforístico depara vislumbres no superados. Baste decir que en lo que toca al clima Montesquieu utiliza los esquemas bipolares de oposición frío-calor, clima moderado-clima extremado, y en lo que toca al territorio el esquema (de carácter, en realidad, económico) esterilidad-fertilidad. Combinados todos ellos nos dan los caracteres psicosociales o el modo de ser de las gentes de un país. Ahora bien, el determinismo climático y geográfico de Montesquieu no es absoluto ni vulgar. En primer lugar, los hombres reaccionan frente al clima de dos modos diversos. Física y fisiológicamente el clima les afecta en forma directa. Socialmente, tienen que adaptarse a él, y ello les fuerza a construir sus casas de maneras diversas, a cultivar diferentes vegetales, y a adquirir hábitos adecuados a cada caso. Aunque esta reacción es más importante, a la postre, que la primera, Montesquieu le presta una atención más limitada. La primera la explica en términos de contracción y expansión de las fibras nerviosas, según las hipótesis fisiológicas de su tiempo. Así las gentes de climas cálidos y meridionales, cuyos nervios están dilatados, son sensibles,

perezosos, y tímidos, y los que viven en el septentrión frío son duros, valientes y trabajadores.[8] Por mucho que tales ideas sean inexactas, Montesquieu puso en claro que la influencia de la situación climática sobre el hombre es importante, aunque su magnitud y lugar dentro del conjunto de factores que determinan nuestro temperamento sean de índole diversa a la imaginada por él.

El ejemplo que toma Montesquieu para ilustrar su idea del influjo del clima sobre la sociedad es el de la esclavitud. Según él la institución de la esclavitud «choca a la razón». Sin embargo, hay países donde parece menos irracional. Montesquieu no puede aceptar la idea tradicional de que el alma humana está corrompida por un pecado original; por otro lado se da cuenta de que la idea de que todos los hombres son racionales y libres es incompatible con la presencia en muchos lugares de instituciones como la de la esclavitud. Entonces, como buen sociólogo, Montesquieu busca causas externas tanto a lo sobrenatural como a la conciencia supuestamente pura y racional de los individuos aislados, puesto que, moral aparte, la esclavitud no es «útil ni al amo ni al esclavo».[9] La esclavitud proviene en realidad de la diferencia de mentalidad entre dos pueblos, de sus respectivos sistemas de prejuicios, los cuales son, por naturaleza, irracionales. La esclavitud tiene su origen en «el desprecio que una nación concibe por otra, fundado sobre la diferencia de las costumbres». El desconocimiento del hombre, la consideración de los otros hombres como seres extraños, dice Montesquieu, citando a López de Gomara, hace posible la esclavitud. Según ella un grupo humano considera al otro como infrahumano. Otro origen de la esclavitud es la religión, la cual

> da a quienes la profesan el derecho a reducir a la servidumbre a quienes no la profesan, para laborar así más fácilmente en pro de su propagación.[10]

Mas esta causa podría reducirse a la anterior, en tanto en cuanto la religión es, para el escritor ilustrado, un mito que no ha sido elaborado por la razón, o sea, un conjunto de prejuicios. Ahora bien, la causa principal de la esclavitud es una combinación de la falta de libertad política y del derecho a vender. Al faltar la libertad política los hombres no valen mucho, y pueden ser enajenados en grupo o individualmente. Cuanto más libertad hay en una sociedad, más dura es la esclavitud, hasta que por fin desaparece. Otra causa, en fin, sería el hecho de que en los países meridionales, donde más abunda, «el calor debilita el valor y agota el cuerpo», haciendo a los individuos presa fácil de los mercaderes de hombres.

Visto este ejemplo del enfoque sociológico de Montesquieu al analizar una institución social dada, veamos, con brevedad,

8. John Plamenatz, *Man and Society*, Londres, 1963, vol. I, p. 259.
9. Montesquieu, *Esprit*, Libro XV, cap. I.
10. *Ibid.*, Libro XV, cap. IV.

algunos de los factores que determinan para él las situaciones sociales más dispares; entre los que sobresalen los siguientes:

I. El volumen de la población.[11] Después de invocar, significativamente, a Lucrecio, Montesquieu considera la relación que existe entre las leyes sociales y el número de los habitantes. Las cosas más diversas pueden estar determinadas por la composición y volumen de la población, como son el número de mujeres legítimas que tiene cada varón, la dureza del gobierno, el grado de cultivo de los campos. Y, a su vez, el volumen de la población depende, a fin de cuentas, de

II. La organización del trabajo y la economía. Montesquieu, contemporáneo de la Fisiocracia, piensa sobre todo en la agricultura. La población agrícola de cada país puede alimentar a un número limitado de hombres. El grado de bienestar o penuria de un país dependerá del número de sus agricultores y de la calidad de sus aperos. Pero, respecto a estos últimos, sus ideas en lo que se refiere a innovaciones técnicas son interesantes. Montesquieu, cultivador de viñedos en su tierra, se inquieta ante el paro obrero que pueda resultar de la introducción de nuevas técnicas, con lo cual inaugura una actitud de recelo frente a las consecuencias del desarrollo tecnológico basada en este fenómeno.

III. La gran movilidad social, el comercio y los viajes. Ellos hacen a los pueblos más civilizados. La visión de las variaciones de la naturaleza humana —cuya existencia es restringida, mas no negada— vuelve a los hombres más ecuánimes y los desposee de prejuicios, al tiempo que hace sus modales más refinados y sus leyes menos duras.

IV. La religión. Impone un modo de vida independientemente de su verdad o falsedad; su fuerza «proviene de que se la crea».[12] A su vez, las diversas religiones del mundo producen grados diferentes de adhesión en sus fieles, con lo cual influyen más o menos en sus vidas; «ello depende de la manera con la que se ajustan a la manera de sentir y de pensar de los hombres», añade Montesquieu.[13]

Baste la enumeración de estos factores para acabar de perfilar la idea de que, para Montesquieu, la sociedad es una intrincada —aunque no inexplicable— red de relaciones, un sistema de interrelaciones altamente complejo, que no puede comprenderse según criterios simplistas de causalidad. No es otro el supuesto elemental con el que operan los teóricos de la sociología contemporánea, cuando se ven obligados a establecer generalizaciones.

§ 4. El espíritu de las leyes sociales. — Habráse notado que los factores que anteceden determinan las leyes de la sociedad y no sólo las del estado. Y es que con Montesquieu surge la idea de que no puede haber teoría política sin teoría social.

11. Montesquieu, *ibid.*, Libro XXIII, cap. I y sig.
12. *Ibid.*, Libro XXVI, cap. II.
13. *Ibid.*, Libro XXV, cap. II.

Hasta este instante hemos dedicado más atención a la teoría política que a cualquier otro de los aspectos particulares de la social; ello se debe al enfoque y énfasis mismo de los autores sobre la filosofía política. Es más, hasta Bodin se consideraba que cuerpo político y cuerpo social eran uno solo. Jean Bodin comienza a concebir el estado como una institución social entre otras, ayudado por el lúcido análisis maquiaveliano. Gracias a ello, el renacentista francés entiende el estado como algo especial, por muy importante que sea, dentro de un marco más general. Montesquieu continúa por esa línea —que culminará con Tocqueville y Marx, y es la aceptada hoy— que es la que afirma que el estado es una institución política particular, que no sólo no se identifica con toda la sociedad, sino que tampoco agota la vida política de un pueblo. En consecuencia, Montesquieu cree que el espíritu de las leyes pertenece a toda la comunidad humana, y que no tiene que ir vinculado de necesidad al cuerpo político. Por «espíritu» no entiende Montesquieu nada trascendental. No hace falta tampoco pensar en el sentido francés de la palabra *esprit*, cuya sutileza no encuentra traslación castellana, sino atenerse a la definición que él nos da, y que en seguida reproduciremos. Antes de ello, tengamos en cuenta de nuevo que para Montesquieu las leyes sociales —que no son solamente las promulgadas, claro— dependen «de la naturaleza de las cosas», o sea, del ambiente físico, de las instituciones sociales preexistentes, de esa naturaleza humana que existe en el fondo de cada hombre, modificada por su pasión y su situación personal. Por otra parte, la filosofía montesquieuana elimina o descarta la razón como factor único en la determinación de la ley social, por no decir que suprime la posibilidad de un legislador sobrenatural y que relativiza por completo la antigua visión del derecho natural como algo inalterable en el tiempo y el espacio. ¿Cuál será entonces la sustancia, o como dirá Montesquieu, el espíritu de las leyes?

Las leyes se entenderán como resultado de haces de factores, que convergen en puntos determinados. Las leyes son efectos de las relaciones e interrelaciones múltiples de un gran conjunto de causas físicas y sociales. Dichas relaciones o *rapports*, define Montesquieu, *forment tous ensemble ce que l'on appelle «l'esprit des lois»*. Quien intente develar la sustancia de las leyes sociales deberá ir elucidando, uno a uno, cada uno de los factores que, combinado con los demás, determina una situación normativa concreta. Sin embargo, el hombre es un ser moral e intelectual, capaz por su parte de controlar situaciones e imponer su voluntad, haciéndolas, con ello, aún más complejas. El hombre puede imponer la razón sobre su mundo físicosocial. Por ello no nos tiene que sorprender que Montesquieu afirme que «la ley, en general, es la razón humana, en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra». Ahora bien, la ley como razón no es tampoco la razón inalterable de los griegos, válida para cualquier comunidad humana, sino una razón altamente relativizada. Las leyes promulgadas o legales tienen que ser apropiadas a cada país, a cada temperamento, o cada situación y es puro azar que las de un lugar sirvan para otro.[14] Esta concepción es fruto de un deber ser racionalista mezclado con el determinismo antes aludido. Es evidente que todo ello redunda en una cierta vaguedad en la concepción de Montesquieu, pues nunca se nos dice hasta qué punto es importante cada uno de los factores a los que se refiere.

Montesquieu cree en una razón común a todos los hombres, de la que emana la ley pero que es modificada en cada caso por factores tan dispares como son las creencias, el clima y las múltiples instituciones sociales en el seno de las cuales tiene que operar. Al relativizar así la fuerza de la razón como poder creador de leyes, Montesquieu introduce un cierto escepticismo en lo que se refiere a la capacidad humana de crear un mundo jurídico justo. Su crítica es doble: por un lado ataca al iusnaturalismo tradicional por su carga teológica y por otro rechaza el materialismo y el mecanicismo burdos de ciertas escuelas ilustradas de la época. Ni el hado divino —la Providencia— ni el determinismo ciego de la materia agotan la realidad social: «Quienes han dicho que una ciega fatalidad han producido todos los efectos que percibimos, han dicho una gran absurdidad», afirma Montesquieu[15] ¿Cómo se entiende desde perspectiva puramente determinista que existan seres a veces clarividentes como son los hombres?

§ 5. La tipología de los estados. — Los griegos, sobre todo por boca de Aristóteles, habían establecido una clasificación de regímenes y estados según sus constituciones. Tratábase, se recordará, de su división en monarquías, aristocracias y democracias. (En lenguaje aristotélico estricto, monarquías, aristocracias y politeyas, con sus correspondientes formas de constitución degenerada: tiranías, oligocracias y pseudodemocracias.) En su *Espíritu de las Leyes* Montesquieu propone una nueva taxonomía, destinada nada menos que a sustituir a la establecida hasta entonces por la propuesta en la *Política* de Aristóteles.

Montesquieu clasifica los gobiernos en republicanos, monárquicos y despóticos:

> El gobierno republicano es aquel en el cual el pueblo todo, o sólo una parte de él, posee la potencia soberana; el monárquico, aquel en el que manda uno solo, mas según leyes fijas y establecidas; mientras que, en el despótico, uno solo, sin ley ni regla, arrastra todo por su voluntad y por sus caprichos.[16]

A su vez, las repúblicas se subdividen en democracias y aristocracias:

14. *Ibid.*, Libro I, cap. III.
15. *Ibid.*, Libro I, cap. I.
16. *Ibid.*, Libro II, cap. I.

Cuando, en la república, el pueblo en peso detenta el poder soberano, se trata de una *Democracia*. Si el poder soberano está en manos de una parte del pueblo, se llama *Aristocracia*.[17]

La distinción tradicional griega era más inteligible pues estaba basada en el número de quienes participaban en el gobierno, uno, unos cuantos, muchos. La de Montesquieu, menos comprensible, no es por ello arbitraria. Montesquieu apunta a ciertos elementos que habían sufrido cierto olvido antes que él, y que son los del funcionamiento interno del gobierno.

En primer lugar es posible subsumir democracia y aristocracia bajo un tipo general de gobierno, porque ambas se rigen mediante mecanismos parlamentarios, poseen un sistema procesal y una distinción clara entre las diversas funciones del gobierno. Mientras que en una monarquía no despótica, ejecución y legislación están en manos del rey y su consejo juntos, legítimamente reunidos. El criterio de Montesquieu, por lo tanto, no es numérico, sino que consiste en averiguar si hay o no confusión de poderes en una misma persona o cuerpo. Montesquieu se dio cuenta de que el régimen inglés —cuya observación tanto peso tiene en toda su obra— era fundamentalmente una aristocracia y que en ella los organismos decisorios eran diferentes para la legislación y para la ejecución. Luego, formalmente, aristocracia y democracia debían ser entendidos como pertenecientes a un mismo tipo político, por lo menos en su modo ideal, que es lo que a él interesa, según los principios por los que se rige su método de exposición y análisis.

Importante es también la distinción entre monarquía y despotismo. En la monarquía el rey no gobierna solo, pues nombra ministros, secretarios, jueces, pero su suprema autoridad se ejercita de acuerdo con costumbres, tradiciones y frenos sociales de toda índole. La institucionalización del rey limita y dirige sus poderes. Si sus decisiones son aceptadas y tienen fuerza de ley es porque concuerdan con la tradición y las costumbres, y estas mismas garantizan un cierto grado de libertad para los súbditos individuales y de autonomía para las instituciones intermedias, ayuntamientos, consejos, parlamentos provinciales, gremios. El despotismo en cambio es el reino de lo arbitrario, cuyas limitaciones existen en su mínima expresión. No existen instituciones intermedias entre el individuo y el poder supremo que el rey no puede tocar, como ocurre en monarquías como la francesa. Los países que más concuerdan con su tipo de despotismo son, según él, los orientales, como Persia y China.[18] Los regímenes despóticos de esos países se caracterizarían por el miedo que cada individuo siente de los demás. Montesquieu es el primer autor que define el despotismo como un estado general de temor entre todos los individuos, y no sólo de temor frente al déspota. He aquí algunos

17. *Ibid.*, Libro II, cap. II.
18. Cf. J. Plamenatz, *op. cit.*, pp. 265-271.

pasajes de su descripción del despotismo, que bien pudieran aplicarse a un estado policía de nuestro siglo:

En los estados despóticos la naturaleza del gobierno pide una obediencia extrema; y la voluntad de un príncipe, una vez conocida, debe tener su efecto con la misma infalibilidad con que una bola lanzada contra otra tiene que tener el suyo.

No existen temperamento, modificaciones, acomodaciones, términos, equivalentes, tratos, peticiones; nada igual o mejor que proponer; el hombre es una criatura que obedece a otra criatura que quiere.

No se puede tampoco expresar temor sobre un suceso futuro, ni excusar su mal éxito a causa del capricho de la fortuna. La guía de los hombres, como la de los animales, está en el instinto, la obediencia, el castigo.

De nada sirve oponer los sentimientos naturales, el respeto hacia un padre, la ternura hacia los hijos y las mujeres, las leyes del honor, el estado de salud; se ha recibido la orden y ello basta.[19]

Según el enfoque sociológico de Montesquieu, cada régimen político corresponde a un tipo determinado de sociedad. Así, su comparación del despotismo con los regímenes del Asia no es caprichoso; obedece a una larga tradición occidental, que arranca de Herodoto mismo, según el cual los grandes imperios orientales son despóticos por naturaleza, mientras que los despotismos europeos no son estables. La larga estabilidad de los despotismos asiáticos es la que llevará más tarde al mismo Marx a hablar de «un modo asiático de explotación del hombre» ligado estrictamente al régimen político cuyas características psicológicas —el miedo— y mecanismo —obediencia ciega— con tanta justeza describió el barón de Montesquieu.

§ 6. La doctrina de la división de poderes. — El régimen que interesaba a Montesquieu era el republicano, en el sentido que para él tiene este término, es decir, el que con mayor propiedad habría que llamar hoy constitucional. En él cabe desde una república aristocrática a una democracia popular, siempre que se rijan por un principio de legalidad general y otro de división de poderes. A Montesquieu lo que le preocupa es cómo debe organizarse el gobierno para asegurar la existencia de la libertad. Al meditar sobre ello, Montesquieu perfecciona la naciente teoría de la división de los poderes del estado, según sus propios criterios. Su tarea no consiste simplemente en reelaborar la aportación de Locke a la ciencia política, como pudiera hacer creer una superficial lectura de su obra.

Montesquieu, en su capítulo «De la constitución de Inglaterra»,[20] dice:

Hay en cada estado tres clases de poder: el legislativo, el ejecutivo de las cosas que dependen del derecho de gentes y el ejecutivo de las que dependen del derecho civil.

19. Montesquieu, *Esprit*, Libro IV, cap. X. Este tipo de sistema de dominación ha sido estudiado por Karl Wittfogel, *El despotismo oriental*, Madrid, 1969.
20. *Ibid.*, Libro XI, cap. VI.

En virtud del primero el príncipe o el magistrado promulga leyes para un tiempo o para siempre, y corrige o abroga las ya hechas. Por el segundo poder hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadas, establece la seguridad, previene las invasiones. Por el tercero castiga los delitos o juzga las diferencias entre los particulares. Llamaremos a este último el poder de juzgar y al otro simplemente el poder ejecutivo del estado.

Estos poderes pueden ir juntos o separados, según múltiples combinaciones. Así, en muchos países europeos el príncipe se atribuye los dos primeros y deja a los súbditos el tercero, con lo que se modera el gobierno. Los turcos, en cambio, dice Montesquieu, tienen todos los poderes en manos de un solo hombre, el sultán. Si, en las repúblicas, los poderes no están divididos, como ocurre en Italia, la libertad es más escasa que en las monarquías moderadas. La cuestión, pues, no reside en la forma externa de gobierno, sino en la medida en que existe una genuina división de poderes en el estado.

Montesquieu idealizó la constitución inglesa, exagerando la división de poderes, cuando en aquel país no lo estaban tanto. Afirma que en Inglaterra cada poder posee autonomía; que el poder legislativo está dividido en dos cámaras, una popular y otra de nobleza hereditaria; que el ejecutivo —el rey— sólo puede vetar las decisiones de las cámaras, y que éstas sólo pueden pronunciar inconstitucionales las decisiones ejecutivas. Por lo tanto, existe en la Inglaterra que nos presenta el *Espíritu de las leyes* todo un sistema de equilibrio mutuo que restringe los posibles desmanes de cada rama gubernamental. Esto no era cierto del todo, pues, por ejemplo, el rey escogía sus ministros de entre los miembros del Parlamento, los cuales tenían allí intereses muy directos. Sin embargo, Montesquieu presenta un esquema sencillo que ha de ser seguido e imitado por todos los constitucionalistas liberales hasta nuestros días. La idea es que la división de poderes es en realidad una división de poder único y soberano y que, gracias a ella, cada poder parcial frena a los demás. Y el objeto de ello es la libertad.

§ 7. LIBERTAD Y SOCIEDAD. — Todo el sistema político que Montesquieu propugna va encaminado al establecimiento de un régimen de libertad. Según él, la libertad no consiste en hacer lo que se quiera, sino en poder hacer lo que debe quererse, y en no estar forzado a hacer lo que no debe quererse.[21] Es la libertad, pues, prácticamente una virtud, y la virtud es precisamente el motivo político propio de las repúblicas, como lo es el honor en las monarquías y el miedo en los despotismos. Ahora bien, tampoco hay libertad en las repúblicas si no son moderadas. La única garantía para que exista libertad política es la existencia de la moderación. Montesquieu es el enemigo del extremismo en

21. *Ibid.*, Libro XI, cap. III.

todas sus formas. «La virtud misma necesita límites», dirá,[22] alejándose así de toda concepción platónica del estado como institución creada por y para la virtud. El estado, parece indicar Montesquieu, es para la vida, y como ella, sus funciones son complejísimas; no pueden llevarse a cabo con justicia, sino con un espíritu de mesura, cautela y respeto hacia todos los ciudadanos (comienza con él a correr esta palabra) a los que puede afectar. Para que ello sea así hay una solución, «que el poder frene el poder».

Ahora bien, frente a una distribución política del poder hay otra que abarca a toda la sociedad, y que es también necesaria para la existencia de la libertad, es una distribución o división de poderes que corre paralela a la anterior, y que no es horizontal como cuando los tres poderes del gobierno son iguales entre sí en autoridad y majestad. Se trata de una división clasista del poder. Al interpretar a su manera la organización política de los romanos, Montesquieu hace explícita esta idea. La armonía del poder en Roma estribaba en que su constitución —en la primera época— era a la vez monárquica, aristocrática y popular.[23] En los regímenes moderados modernos, ella está basada en la existencia del rey, de la nobleza, y del pueblo. El rey es el jefe común, los nobles privilegiados, lo son hereditariamente, y deben estar representados en una cámara alta, para frenar sabiamente las decisiones del pueblo, no siempre caracterizadas por la mesura. El pueblo puede expresar su voluntad en una cámara baja poderosa, capaz a su vez de frenar las decisiones injustas de la nobleza. No otro era el mecanismo que regía la lucha de los órdenes durante la vida de la república romana. Montesquieu considera que esa lucha era conveniente para la libertad, donde la mayoría de autores creían que las tensiones que dividían a Roma fueron causa de su ruina. La lucha entre patricios y plebeyos, según Montesquieu, dio vida al estado con su equilibrio de fuerzas. Las divisiones sociales son necesarias para la existencia de la libertad. Puesto que la diferencia entre pobres y ricos es inevitable, hay que aceptarla e institucionalizarla políticamente; querer que una clase ahogue al resto es algo injusto y de carácter despótico; la tranquilidad absoluta de un estado quiere decir que no hay libertad, porque no hay diálogo, ni discusión, ni legítima tensión política.

Si bien es cierto que para Montesquieu la libertad consiste en el pacífico disfrute de los bienes que tiene cada ciudadano, y que las diferencias de clase le parecen inamovibles, su insistencia en el libre juego de las instituciones políticas, su énfasis en las garantías que la hacen posible y su conciencia de la complejidad de todo lo social representan, si se siguen lógicamente, un paso más hacia una concepción del estado como una entidad propia de la sociedad, y al servicio de ella en su totalidad. Hasta entonces el

22. *Ibid.*, Libro XI, cap. IV.
23. *Ibid.*, Libro XI, cap. XII.

estado había sido concebido como un poder detentado frente a casi todos, y en manos de unos pocos. Montesquieu lo imagina repartido a todo lo largo y lo ancho de la trama social. El reparto no es homogéneo, pero la idea está lanzada.

§ 8. LA CRÍTICA MORAL EN MONTESQUIEU. — En sus *Cartas persas*, Montesquieu cuenta la fábula de los trogloditas.[24] El pueblo troglodita no sabía lo que era la justicia, de modo que mató a su rey, y nombró magistrados a los que, a su vez, mató también. Consecuencia: caos. Cada uno por su lado. Andando el tiempo, por fin fue posible que alguien convenciera a los trogloditas de que «el interés de los individuos reside en el interés común; querer separarse del mismo es querer destruirse a sí mismo». Gracias a ello, y hartos de inseguridad y penuria, iniciaron una vida patriarcal y bucólica, bajo un régimen republicano, hasta que su virtud política comenzó a deteriorarse y decidieron elegir a un anciano venerable como rey. Vuelta a empezar.

En esta obra de juventud Montesquieu expresa la idea central de que el orden social y la libertad no dependen de las instituciones políticas ni de las leyes positivas, sino de las costumbres y de la virtud del pueblo. La entretenida historia de los pobres trogloditas escapa a la simple creencia en el deterioro inevitable de toda organización social. Las organizaciones no degeneran si la virtud existe, si los hombres no entregan alegremente la libertad y la ponen en manos de otros, ni se dedican a una vida egoísta y hedonística. La libertad es una carga, y los hombres deben asumirla. La crítica de Montesquieu, parte integrante del vasto movimiento de sátira y crítica social que presencia todo el siglo XVIII —Mandeville, Voltaire, Swift— va dirigida contra el abstencionismo y la apatía de los hombres. Hay que reconocer, sin embargo, que Montesquieu no podía ir demasiado lejos en su concepción de la sociedad como algo mejorable y perfeccionable. El estado inglés mismo, por el que Montesquieu sentía tanta admiración, no era para él sino una organización política transitoria:

> Al igual que todas las cosas humanas tienen un fin, el estado del que hablamos perderá su libertad, perecerá. Roma, Lacedemonia y Cartago bien han perecido. Perecerá [Inglaterra] cuando el poder legislativo esté más corrompido que el ejecutivo.[25]

A pesar de haber vivido en la época en que por fin triunfó en Europa la idea del progreso, Montesquieu decidió ignorarla. Su crítica es clarividente, y su método de análisis ha sido recogido por la sociología contemporánea, pero la falta de una visión más progresiva de la historia da a su obra un fuerte aire tradicional,

24. Montesquieu, *Lettres persanes*, cartas 11, 12 y 14.
25. Montesquieu, *Esprit*, p. 174. La mejor introducción general a Montesquieu es quizás la de R. Shackleton, *Montesquieu: a critical biography*, Oxford, 1961.

a pesar de sus innovaciones. Sus esquemas políticos, de todas formas, serán una herramienta utilísima para los futuros revolucionarios liberales, quienes hallarán en otros lugares la fe en la perfectibilidad humana que en el barón de Montesquieu está ausente. Montesquieu además, sienta las bases de una moral social laica, basada en el individualismo y en el respeto por los hombres en cuanto tales, y en virtudes estrictamente terrenas y explícitamente humanas. Su celo reformista, en fin, suple con creces toda ausencia de progresismo en el conjunto de su obra.[26]

26. J. Dedieu, *Montesquieu*. París, 1966, pp. 163-180.

CAPÍTULO XII

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

§ 1. SEMBLANZA DE ROUSSEAU. — Rara vez es la biografía de un hombre tan decisiva para iluminar el sentido de su obra como en el caso de Jean-Jacques Rousseau, y, rara vez, también, es esa obra tan autobiográfica. Nació, como dicen las primeras palabras de su *Contrato Social*, «ciudadano de un estado libre», Ginebra, en 1712. Su familia pertenecía a la clase media de la ciudad, pero contaba entre sus antepasados y colaterales con miembros de la aristocracia burguesa. Cuando nace Rousseau su padre carece de fortuna. Su vida quedará marcada por la influencia contraria del pretérito del que tanto ha oído hablar y por sus aspiraciones personales de aceptación social. Su nacimiento de ciudadano explica su orgullo; su pobreza, el entusiasmo por la igualdad.[1] El padre de Rousseau, Isaac, era relojero, pero para ganarse el pan enseñaba también danza, y ello en una ciudad puritana, que la tenía prohibida. Su madre, ciudadana también, murió a los pocos días del parto que trajo al mundo a Rousseau. Éste fue educado por una tía suya, y más crecido, por su padre, que le tenía toda la noche en vela, haciéndole leer las novelas y autores filosóficos contemporáneos. Su padre tuvo que huir de Ginebra por culpa de un duelo, y Rousseau se vio solo. Estuvo en casa de un pastor protestante, y luego fue puesto de aprendiz grabador bajo un maestro tiránico, hasta que, en 1728, se fugó. Un párroco le dio una carta de recomendación para Madame de Warens, dama de Annecy, joven viuda. Durante largos años le protegería, y Rousseau sentiría hacia ella una mezcla de sentimientos filiales y amorosos característicos de su temperamento, y que encontrarían eco en otros episodios de su vida. La falta de una verdadera madre le llevó a transferir ciertas emociones hacia otras mujeres, cosa importante en el desarrollo de las actitudes románticas que pueden percibirse así en su literatura como en su visión de la sociedad.

Jean-Jacques, a los dieciséis años, fue enviado al hospicio de Turín, donde le convino abjurar de su protestantismo. A los dos meses salió de aquel lugar y, después de varias vicisitudes, vuelve a Annecy, ve a Madame de Warens, y ésta le envía al seminario,

1. Olivier Krafft, *La politique de Jean-Jacques Rousseau*. París, 1958, pp. 111-112.

donde reside fugazmente. Estudia música. Visita a su padre. Sigue una vida que es posible llamar picaresca en el sentido casi inocente de la llevada por Lazarillo de Tormes, es decir, sin entrar en la verdadera delincuencia. Por fin, su protectora le encuentra un empleo en el catastro, trabajo que le aburre pero le proporciona un período de tranquilidad, durante el cual mejora sus conocimientos musicales. Su contacto con ella, en Chambéry, es más estrecho que nunca. Pero Rousseau, cuya salud era débil, fue a que le curara un especialista de Montpellier. Al volver se encuentra que su lugar está ocupado por otro suizo, peluquero de profesión. Decepcionado, parte para París, adonde llega en otoño de 1741. Gracias a su sociabilidad, consigue ser nombrado secretario del embajador francés en Venecia, donde reside un tiempo al servicio de un diplomático mediocre.

Vuelve a París, y en su posada se enamora de la lavandera, Thérèse Levasseur, mujer tímida y sencilla. A ella se une, pero no formalizará su estado matrimonial con ella hasta veinticinco años después. Rousseau ayudó económicamente a su familia, aunque no pudo mantener la propia. Tuvo cinco hijos con Thérèse, pero se vio forzado a enviarlos a la inclusa. Al formular sus ideas sobre la educación de la infancia, lleno de remordimientos, Rousseau llegó a la conclusión de que «quien no puede cumplir los deberes de un padre no tiene el derecho de serlo».[2]

Rousseau siguió con sus escarceos musicales y hasta consiguió estrenar algo, sin éxito; mientras tanto ampliaba el número de sus amigos, entre los que se encontraba Diderot. Un buen día, leyendo el *Mercurio de Francia*, se enteró que la Academia de Dijon ofrecía un premio al mejor ensayo sobre la cuestión de «si el establecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a corromper o a depurar las costumbres». Rousseau se sintió poseído de la inspiración, según cuenta, y escribió febrilmente el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, vencedor del concurso en 1750, y ocasionador tanto de una polémica ardiente como de la fama de su autor. Pero ésta no le cegó, y Rousseau no quiso entrar en el mundo de los salones parisienses; su temperamento era indómito y su actitud frente a la alta sociedad bastante hostil, aunque tuviera momentos débiles y aceptara alguna que otra invitación de estancia en la casa de algún amigo noble. Mientras tanto, Rousseau seguía dedicado a la música con algo más de éxito esta vez. En 1753, optó a otro premio de la Academia de Dijon, sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, premio que no obtuvo, pero que le hizo escribir su *Discurso* acerca del tema. Tras una estancia en Ginebra, y reconvertido a su religión original, lo publicó, dedicado a la república de aquella ciudad. Pero sus conciudadanos no lo recibieron bien, siendo, como eran, burgueses enemigos de un igualitarismo extremado. Tampoco gustó el *Discurso sobre la desigualdad* a Voltaire, quien comenzó a fustigarle con sus escritos. Voltaire,

2. Rousseau, *Émile*, Libro I.

inteligente y conservador, advertía la fuerza revolucionaria que escondían las ideas de Jean-Jacques con mayor claridad que ninguno de sus contemporáneos.

A partir de entonces Rousseau se dedica a trabajar de copista de música para obtener su sustento y cuidar de su familia y de su siempre precaria salud. Conoce y se enamora de Madame de Houtedot, cuñada de quien a la sazón le protegía, Madame de Epinay, fruto de lo cual es la *Nueva Eloísa,* novela que, ya en 1761, anuncia el alborear del romanticismo. Ve también la luz el *Contrato social,* uno de los textos revolucionarios más importantes de la historia de Europa, pero que no causa, al salir, demasiado impacto. No es así con el *Emilio,* aparecido el mismo año de 1762, y que despierta una tormenta tal contra él que tiene que huir. A los veinte días de ser publicado en Holanda, el libro es quemado por el verdugo, según orden del Parlamento de París. Se exilia en Suiza, pero Ginebra condena ambos libros y se refugia en Neufchâtel, lugar dependiente de Federico II de Prusia. Pero los ataques del arzobispo de París, los panfletos anónimos (inspirados o escritos por Voltaire) y otras formas de ataque público hacen que Rousseau tenga que huir a Inglaterra, donde es acogido por David Hume.

Poco pudo la solicitud del gran pensador anglosajón; Rousseau, víctima de manía persecutoria a causa del trato que le daban tirios y troyanos en el Continente, cree que Hume le persigue también, y junto a su fiel Thérèse vuelve a París para «confundir a sus enemigos».[3] La frialdad del ambiente le desmoralizó. La sociedad culta ya no prestaba oídos a su obra, pues se había dado cuenta de cuán peligrosa era en realidad para sus intereses. Rousseau se refugió en su oficio de copista de música, a la par que trabajaba en las *Confesiones,* una de las autobiografías más extraordinarias que se hayan escrito, y que aparecieron en 1782, en forma póstuma. Un marqués admirador suyo le recoge en su castillo, para que descanse de su dolencia vesicular, agravada. Allí expiró, en julio de 1778.

Las páginas que siguen intentan exponer el pensamiento social de un hombre cuyas ideas pertenecen en muchos sentidos a la era revolucionaria que siguió a la Ilustración. En verdad, la Revolución francesa fue el apoteosis de Rousseau. Sin embargo, Rousseau es también un hombre altamente representativo del siglo XVIII en cuanto que extrajo conclusiones rigurosas de algunas de las ideas predominantes en la mentalidad de la época. Lo hizo con tal ahínco que se convirtió en crítico de los mismos ilustrados y se granjeó su abierta enemistad. El elemento más destacado del pensamiento rousseauniano que no es estrictamente de su tiempo es el romanticismo, con su advocación por lo emocional en contra del racionalismo que imperaba. Es por todo ello Rousseau una figura de transición como las hay pocas.

3. André Cresson, *Jean-Jacques Rousseau.* París, 1962.

Sólo la cronología de su vida nos aconseja tratar de él en el marco formal prerromántico.

§ 2. LA REVISIÓN DE LA TEORÍA DEL PROGRESO Y DEL RACIONALISMO. — El *Discurso sobre las ciencias y las artes* encierra una de las actitudes claves de Rousseau frente a las ideas dominantes de su tiempo: la no aceptación del optimismo racionalista con respecto a la marcha de la civilización. El mismo año en que este texto era presentado a la Academia de Dijon (1750), Turgot expresaba su confianza en la marcha de las cosas humanas, en la Sorbona.[4] Rousseau se oponía a ello y afirmaba, por el contrario, que la civilización no había hecho sino corromper al hombre, sumirlo en una vida impura y viciosa. Si bien es cierto que ha aumentado nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza y hemos conseguido dominarla en gran manera, además de crear considerables obras de arte, afirma Rousseau, no hemos hecho al hombre más libre, más feliz y menos malo.

Los argumentos que esgrime Rousseau contra la ciencia son poco sólidos. Empero, su *Discurso sobre las ciencias,* en su conjunto, no lo es. ¿Por qué? Sencillamente porque su autor vislumbra la reconvención que podía hacerse a la teoría del progreso tal como se hallaba en su época: el progreso técnico y material es evidente, pero el moral y cultural es más que problemático. La cuestión del desfasamiento de ambas especies de progreso, desde que la planteó Rousseau ha quedado abierta. Las propuestas para resolverla han sido abundantes, y sobre todo entre las filas de los pensadores que se han esforzado en refinar la teoría del progreso, adaptándola a las complejidades de la vida social contemporánea. Rousseau se limitó a desvelar la unilateralidad de la visión en boga, y a mostrar la incongruencia de una teoría que llamaba progreso humano a aquello que en realidad no era sino desarrollo técnico. Mientras no se demostrara que los hombres eran mejores, habría que suspender toda afirmación optimista acerca de la mejoría de la situación de la humanidad. El error más evidente, en esta primera obra del moralizador ginebrino, fue nombrar reos a las artes y a las ciencias. Más tarde Rousseau dirigiría sus ataques contra la misma sociedad, y no contra sus técnicas o saberes. Con ello, pisaría un terreno más firme.

Pero al acusar a la ciencia de todos los males que afligían a la humanidad, Rousseau ponía en tela de juicio algo más que la mera confianza en el progreso, la razón. Ahora bien, la razón de la que desconfía Rousseau es más la del empiricismo dominante que la de la primera época del racionalismo. Así, su aforismo *l'homme qui médite est un animal dépravé* es típico de su reacción emocional contra la frialdad de los enciclopedistas y no indica que Rousseau fuera un irracionalista absoluto. Al contrario, Rousseau reivindica la existencia de las ideas innatas y del poder especulativo del hombre, aunque insista más en sus facul-

4. J. B. Bury, *The Idea of Progress* (1.ª ed., 1932). Nueva York, 1955, p. 177.

tades volitivas. Así, su concepción de una sociedad justa se basará en la voluntad (general) de sus miembros, y no en un esquema racional y regido por normas establecidas por la observación de la conducta de los diversos grupos sociales, como querían Locke y Montesquieu. El voluntarismo rousseauniano no es religioso en el sentido dogmático; él, como su enemigo Voltaire, era anticlerical y enemigo de las religiones establecidas. Sin embargo, su actitud tiene indudables raíces en la mentalidad calvinista, y no es ajeno al renuevo de la religiosidad —principalmente pietista y metodista— que tuvo lugar en algunos sectores de la sociedad europea de su tiempo.

§ 3. La cuestión de la desigualdad humana y el estado de naturaleza. — En su *Discurso* acerca de la civilización en el fondo culpaba más a la sociedad constituida de causante de la injusticia y de la infelicidad reinantes que a la ciencia en sí. Esta actitud aparece con toda claridad en su otro discurso, que versa sobre *Los orígenes de la desigualdad entre los hombres.* Nadie mejor que él, hombre *déclassé,* ansioso de aceptación social y al mismo tiempo lleno de repulsa contra los privilegiados, para emprender la tarea de dilucidar el arduo tema sobre bases nuevas.

Rousseau reconoce que se sabe poca historia para poder trazar de nuevo el proceso mediante el cual los hombres han alcanzado su presente estado de desigualdad social.[5] Con ello presume que hubo una era en la que la igualdad existió, la del estado de naturaleza. Como se ha visto en capítulos anteriores, este supuesto es común a muchos pensadores, tales como Hobbes y Locke, aunque cada uno le diera interpretación diversa. Huelga hablar, dice Rousseau, de la creación deliberada, por parte de los hombres primigenios, de una sociedad desigual, según las normas de la razón de las que hablan los filósofos. Rousseau demuestra que esas normas de derecho natural, si existieran, no serían tan sencillas, pues no las conoce todo el mundo, sino las mentes más sutiles, y aun ellas no logran ponerse de acuerdo.

A falta de datos, dice Rousseau, tenemos que imaginarnos cómo eran los hombres en el estado de naturaleza. En primer lugar podrían ser potencialmente racionales, pero en realidad hacían un uso mínimo de la razón, pues vivían en un estado de primitivismo cercano al de las bestias. El habla, la educación y el progreso mental y técnico se deben sólo a la sociedad; las mismas normas sociales determinan la moralidad, cree Rousseau —al igual que su fugaz amigo David Hume—. Por lo tanto los hombres en el estado de naturaleza eran amorales, ni buenos ni malos, y sus diferencias eran pequeñas, irrelevantes, basadas sólo en la biología. ¿Cómo llegaron tales hombres a agruparse en sociedad? Tendría que ser alguna causa externa, quizás el creci-

5. Para cuanto sigue en la presente edición, Cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Dijon, 1754 (reedición, París, 1954).

miento demográfico, la que empujara a los hombres a vivir en familias y a ayudarse mutuamente en algunas empresas. Comenzaron así a formar una sociedad y, por ende, a desarrollar anhelos y pasiones que no pertenecían a la naturaleza humana en el estado anterior, como son la ambición, el deseo de poder, la afectividad, el cariño. Para Rousseau, pues, la sociedad transforma profundamente al hombre. En ella, el hombre es, de un modo radical, diferente. Ésta es una visión nueva; la naturaleza del hombre depende de la sociedad, y no al contrario.

Pero durante las primeras fases de la vida social los hombres no eran más desiguales que lo que les imponían las diferencias que existen en el seno de las familias: las diferencias jerárquicas internas de las familias son connaturales a ellas y pasajeras por definición, pues van mudando a medida que crece la prole. Fue aquélla la época más feliz de la humanidad. Los cabezas de familia se reunían en empresas comunes, la caza y pesca, y se repartían el fruto de su esfuerzo. Vivían en pequeñas comunidades, inspirados por la solidaridad, y guiados por la costumbre, no por la ley. Sus vicios, originados por algunas pasiones negativas, eran ahogados por el modo general de vida. Pero este estado de cosas terminó al aparecer la agricultura y la explotación de la minería. Ellas hicieron que unos acumularan riquezas, y otros siguieran en el estado anterior. En una palabra, apareció la desigualdad entre los hombres, y su causa fue la propiedad privada. Quienes tenían mayor riqueza poseían mayores oportunidades de aumentarla, con lo cual se incrementó el estado de desigualdad, y apareció el estado de servidumbre, pues los desprovistos de bienes buscaron la protección de los ricos a cambio de su trabajo. La situación de desconfianza mutua que siguió, con una agudización del crimen y la fuerza bruta, fue solventada por la intervención de alguien que propuso que se instaurara el gobierno y se promulgaran leyes. Éstas, como en Locke, fueron establecidas para la protección de la propiedad privada, pero, a diferencia de él, Rousseau afirma que lo fueron para la protección de la propiedad privada de los ricos,[6] matiz que presta todo su carácter revolucionario a la hipótesis del último.

Al atribuir a la propiedad, empero, el verdadero origen de las desigualdades sociales, Rousseau no aboga tampoco por su abolición. Para él se trata de un proceso irreversible. Le sigan o no los revolucionarios posteriores en esta línea de pensamiento, lo cierto es que Rousseau considera que la propiedad es inamovible, inherente al estado de la sociedad, ya que no al de naturaleza. Lo único que puede hacerse, parece apuntar el conjunto de su obra, es mejorar la situación mediante el establecimiento de una mejor organización política. En su *Plan para la Constitución corsa* Rousseau llegó hasta a pergeñar un esquema de propiedad que la ponía en manos del estado. Esto es una prueba más del llamado platonismo de Rousseau, pero, como quiera que no encuentra una

6. John Plamenatz, *Man and Society.* Londres, 1963, vol. I, p. 368.

elaboración más completa en sus otros textos, hay que convenir su aceptación de la propiedad privada como hecho consumado. Ahora bien, al aislar la propiedad como causa principal de la desigualdad, Rousseau deja abierta la senda para la crítica del liberalismo económico y, de rechazo, del político, al cual él mismo *estaba en cierto modo adscrito.*

§ 4. LA NATURAL BONDAD DEL SER HUMANO. — La sociedad, dice Rousseau, corrompe al hombre. No existe un pecado original, sino un estado original de inocencia —ya que no de virtud propiamente dicha— al cual pone fin la formación de la sociedad. Pero Rousseau no adopta una actitud resignada ante el hecho de que él mismo viva un mundo corrupto, porque cree que, en el fondo

> de las almas existe un principio innato de justicia y de virtud, sobre el cual, a pesar de nuestras propias máximas, juzgamos nuestras acciones y las de los demás como buenas o malas.[7]

Ese principio es llamado conciencia, residuo de moralidad del hombre en estado de sociedad, única posibilidad de que pueda edificarse un mundo justo.

Los moralistas y economistas liberales afirmaban que el sentimiento principal que movía a los hombres era el egoísmo. Si el mundo no se convertía en un combate universal de individuos, ello se debía a la armonía providencial de todas las voluntades individuales, decía Adam Smith. No quedaba así espacio alguno para la virtud altruista y generosa. Rousseau concede la existencia del egoísmo individual, al que llama amor propio o de sí mismo, pero junto a él coloca también un sentimiento de piedad hacia los demás, que equilibra las tendencias del anterior. El hombre posee una conciencia moral que le indica en medio del mundo doliente y cautivo, el camino a seguir. Ello está expresado en un pasaje célebre, cuyo estilo romántico es también harto significativo:

> ¡Conciencia, conciencia! ¡Instinto divino, inmortal y celeste voz! Guía segura de un ser ignorante y limitado, aunque inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal que hace al hombre semejante a Dios. Tú eres quien crea la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti nada siento en mí que me eleve por encima de los animales a no ser el triste privilegio de perderme de error en error ayudado por un entendimiento sin reglas y una razón sin principios.[8]

Al hacer de la conciencia el único reducto incólume del hombre que vive en sociedad, Rousseau la convierte también en un punto central de su filosofía. Hay que apercibirse, sin embargo, de que la conciencia es para él más un sentimiento interior que un razonamiento. La conciencia rousseauniana es fundamentalmente sentimental; y su papel en la historia del pensamiento europeo es el de haber reivindicado la interioridad sentimental del hombre.[9] La razón de los enciclopedistas no tenía en cuenta los sentimientos humanos; en vez de ello, analizaba fríamente su *conducta, la cual era, sobre todo, un dato científico, que había que* medir. Rousseau quiere hacer una interpretación del hombre más apasionada, capaz de empatía y de simpatía. Según ella, el hombre debe de volver a encontrarse a sí mismo, o sea, volver su atención a su mundo propio de sentimientos morales. En cierta manera, el hombre debe volver al estado de naturaleza, pues en él «el hombre vive en sí mismo», mientras que en el de sociedad «vive fuera de sí», sufre una fundamental alteración, arrastrado por prejuicios, convenciones hipócritas, y cubierto de cadenas sobre las que la cultura no ha hecho más que poner «guirnaldas de flores».

7. J.-J. Rousseau, *Émile*, Libro IV, «Profesión de fe del vicario saboyano».
8. *Ibid.*, loc. cit.

Toda teoría social que suponga la necesidad de mejorar definitivamente la condición humana en el mundo tiene que aceptar, junto a la idea de progreso, la de la innata bondad del hombre. Esa idea es antigua, pues ya se hallan trazos de ella en la Grecia clásica. Pero fue Jean-Jacques Rousseau quien la aseveró con total ausencia de ambigüedad. Su aserto tiene, en su obra, dos vertientes; una lleva a su consideración individual, es decir, a un *programa de educación del individuo que le haga libre en una* sociedad dominada por la desigualdad; la otra, a su consideración política, para poder elucidar cuál sea el tipo de organización que conviene a los hombres, una vez hayan descubierto la innata bondad de sus conciencias. Veámoslas.

§ 5. LA EDUCACIÓN DEL INDIVIDUO. — Cuatro tendencias claras del pensamiento rousseauniano le conducen a la formulación de su teoría pedagógica, expuesta en su tratado *Emilio o de la educación.* La primera es su creencia en la innata bondad del hombre. Si el hombre es bueno en sus sentimientos elementales habrá que educarlo según ellos. En segundo lugar, su odio contra la alta sociedad, característico de un burgués venido a menos o marginado, le lleva a proponer una educación que no enseñara la cultura establecida, el sistema de valores aceptado y fomentado por aquella clase. En tercero, es su amor por la naturaleza —ligado a la mentalidad bucólica del siglo XVIII—, que la introduce definitivamente en la imaginación europea. Esto le conduce a considerar que el ambiente de la vida silvestre es el más adecuado para formar el espíritu humano, en vez del pervertido de las ciudades, donde toda vanidad y falsedad encuentran nido, según él. Por último, tenemos el factor individualista. Rousseau es un liberal, y como tal piensa en individuos abstractos, aislados, como pudiera hacerlo un Adam Smith o un John Locke. Esto no es óbice para que, en ciertos escritos importantes, sus inclinaciones sean precisamente más colectivistas que individualistas. (Rousseau estaba

9. Cf. Rodolfo Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*. Buenos Aires, 1943, p. 29 y sig.

orgulloso que su obra estuviera llena de paradojas y hasta de ciertas contradicciones.) Pues bien, su individualismo hace que su teoría de la educación vaya dirigida a la formación de cada persona por separado, y que no sea adecuada para educar a grupos, o a comunidades.

El *Emilio* nos presenta la situación ideal de un huérfano, física e intelectualmente bien dotado, de procedencia noble. Durante sus primeros años,[10] Emilio vive en aislamiento, en un ambiente natural, acompañado sólo por su mentor. Éste evita forzar ideas o enseñanzas morales en la mente de su educando. Si el hombre es innatamente bueno, hay que evitar la corrupción que pueda provenir de las normas sociales, las cuales obedecen en realidad a prejuicios. Nada se le prohíbe a Emilio, excepto algún acto físico que pudiera resultar dañino. Tampoco se le obliga a razonar como Locke había propuesto en su *Ensayo sobre la educación*, de 1693, el cual, por otra parte, no dejó de pesar sobre la obra de Rousseau. Lo importante es que Emilio llegue a razonar por su cuenta en cierto momento de su evolución natural.[11] La única norma moral que se le transmitirá en estos primeros años es la de no hacer daño a los demás. La religión queda suprimida de la enseñanza, pues del mismo modo que Emilio llegará a razonar, conseguirá un día desarrollar unas creencias religiosas no dogmáticas, un sistema típicamente deísta, del cual participaba Rousseau, tan enemigo de los ateos como lo era de los creyentes de las religiones establecidas. Por último, los castigos corporales —los acreditados azotes de las escuelas— son descartados por completo de la educación de Emilio.

Emilio se educa así como el noble salvaje que imaginaba Rousseau existía en algunos lugares del mundo. La idea del salvaje noble no era rara en sus tiempos y había estado incubándose desde la aparición de la *Utopía* de santo Tomás Moro y de los grandes descubrimientos geográficos. Aparece claramente en el *Criticón* de Baltasar Gracián, en 1651.[12] Los europeos habían quedado muy sorprendidos de que los aborígenes despreciaran —como ellos creían— los metales preciosos, por ejemplo. De datos semejantes se dedujo que su vida era frugal, inocente, honesta y feliz. También se llegó a creer que su vida no estaba sujeta a leyes, sino a instintos. La verdad es que hasta los posteriores recientes trabajos de los antropólogos sociales, había de predominar una idea asaz idílica y simplista de las sociedades llamadas salvajes. Rousseau opone la que imagina ser la vida de estos sencillos y honrados salvajes a la degenerada de la sociedad de su tiempo. Así se va educando Emilio, desconocedor de esa civilización, de la cual le es permitido ver, únicamente, el *Robinsón Crusoe*, que había aparecido en 1719, escrito por Daniel Defoe (1660-1731), y que, en cierta manera, es un precursor del

10. J.-J. Rousseau, *Émile*, Libros I y II.
11. August Messer, *Historia de la pedagogía*, trad. cast. de Manuel Sánchez Sarto. Barcelona, 1927, pp. 279-280.
12. B. Gracián, *Criticón*, 1.ª parte, caps. 1 y 2.

mismo *Emilio*. Defoe describe en él a un hombre abandonado en una isla, con una mentalidad pragmática, que se crea todo un mundo técnico y civilizado, gracias a su solitario esfuerzo. El *Robinsón* es uno de los libros más individualistas que se hayan escrito. Como su héroe, Emilio tiene que irse creando su propio mundo,[13] el cual se va haciendo más complejo, pues Emilio, al crecer, va entrando en el universo de la cultura, aunque su mentor hace más énfasis en los escritos que hacen razonar que en aquellos que razonan sobre los sucesos que relatan. Entra también, con su madurez, en el de la religión deísta, hasta en el matrimonio. El último libro del *Emilio* está precisamente dedicado a explicar la educación de Sofía, su futura esposa, y la primera época del ideal matrimonio. La obra acaba cuando Emilio, que va a ser padre, se dispone a ocupar las funciones de su mentor con respecto de su hijo venidero, lo que sugiere la idea de continuidad en la tarea pedagógica.

El *Emilio* no es un tratado como los anteriores. Ya no es un manual para la educación principesca, ni siquiera para la de la mujer cristiana, como había escrito Juan Luis Vives, o para cortesanos, como hiciera Baltasar de Castiglione. El *Emilio* es un plan educativo para todos. Si el origen del protagonista es noble, ello se debe a que Rousseau imagina una situación física y psíquica óptima, más fácil de hallar en las clases acomodadas, pero ello no tiene otra significación. Rousseau prepara a su pupilo para cualquier tarea que le depare la vida, para cualquier puesto que pueda ocupar. Ésta es la época en que aumenta la movilidad social en Europa, la de las grandes aspiraciones románticas de la igualdad de oportunidades para todos los individuos. Rousseau sabía que su siglo cambiaba «todas las cosas en el espacio de una generación», como él mismo decía[14] y creía por lo tanto que la persona debía ser educada para cualquier evento. Todo ello refleja la azarosa vida de su autor, atraído y repelido por su mismo público lector, dividido sentimentalmente entre él y la sencillez de algunas de sus relaciones personales. Las obvias críticas que pueden hacerse a esta obra en cuanto a sus métodos, a sus detalles, y a su falta del realismo más elemental, deben suspenderse al considerar su función dentro del despertar de una nueva ideología en la que la educación del individuo independiente, cuyo valor reside exclusivamente en sí mismo, en sus logros personales, pasa a ser uno de sus objetivos supremos.

§ 6. LA ÚLTIMA TEORÍA DEL CONTRATO SOCIAL. LA IDEA DE LA VOLUNTAD GENERAL. — Como ha señalado algún autor, es de lamentar que del título de la obra *Política del contrato social o principios del derecho político* se haya retenido la parte que hace referencia al contrato y no la que indica que se trata de una obra de derecho político. En efecto, el pequeño tratado tiene vastas ambiciones,

13. Rousseau, *op. cit.*, libro IV.
14. *Ibid.*, Libro I.

y no quiere centrarse en un solo principio, además de intentar tomar a «los hombres tal cual son y a las leyes tal cual pueden ser».[15] El planteamiento es el siguiente:

El hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, sin dejar de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo ha ocurrido tal cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede haberlo tornado legítimo? Creo poder resolver la cuestión.

Si no considerara más que la fuerza y el efecto que de ella se deriva, diría: Mientras un pueblo esté obligado a obedecer y obedece, hace bien; en cuanto puede sacudir el yugo, y lo sacude, hace aún mejor, pues, al recobrar su libertad por el mismo derecho que se la ha quitado, o bien puede recobrarla, o no se la hubiera podido quitar. Mas el orden social es un derecho sagrado que sirve de base a todos los demás. Empero, este derecho no procede de la naturaleza. Por lo tanto, está basado en las convenciones. Se trata pues de averiguar cuáles son esas convenciones.[16]

La sociedad, formada tras la época del estado de naturaleza, está basada en un sistema general de desigualdad, cuyo caso más patente es el de la esclavitud. Aristóteles, dice Rousseau, ya vio el problema y dijo que estriba en que unos hombres han nacido para dominar y otros para ser dominados. «Tenía razón, pero tomaba el efecto por la causa.» Si hay esclavos por naturaleza es que hubo un momento en que los hubo contra ella. La sociedad lo impuso, pues, y no el derecho del más fuerte. Nadie es lo suficientemente fuerte para ser siempre el amo, a no ser que convierta su fuerza en un derecho, y la obediencia de los demás en un deber.[17] Tal derecho no existe a un nivel social, con él no se explica nada, al contrario, ese concepto produce un gran galimatías. Lo cierto es que la libertad del hombre está enajenada, *alienée*, y ése es el meollo de la cuestión. La idea de la enajenación del hombre aparece a lo largo de todo el *Contrato social* de Rousseau. Junto a su idea de que, en una sociedad corrompida, el hombre «está fuera de sí», constituye el inicio germinal de una corriente revolucionaria de pensamiento, que ha de desembocar en la teoría marxista de la alienación. Para poner fin a semejante situación de enajenación, si los miembros de la sociedad quieren vivir en justicia, tienen que

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, mediante la cual cada uno, al unirse a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y quede tan libre como antes.[18]

Esa forma de asociación es el contrato social, el cual se puede reducir a los términos siguientes:

15. Rousseau, *Contrat social*, Libro I, introd.
16. *Ibid.*, Libro I, cap. I.
17. *Ibid.*, Libro I, caps. I y II.
18. *Ibid.*, Libro I, cap. VI.

Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y recibimos, además, a cada miembro como parte indivisible del todo.[19]

Esta forma de contrato tiene la particularidad de la función que en él tiene la colectividad. No es un contrato entre el individuo y el soberano, como en tantos autores, ni un acuerdo entre individuos; es un pacto con la comunidad de los hombres. La teoría rousseauniana del contrato, que es precisamente la última concepción históricamente importante del mismo, supone que su autor vuelve su atención hacia la comunidad como sujeto de derecho político. Una comunidad tiene un *moi commun*, una personalidad corporativa, que se expresa según una voluntad general. De modo que el cuerpo político es como un sujeto capaz de una voluntad moral, encaminada a la preservación de todas sus partes. La analogía entre la idea rousseauniana de la comunidad y un organismo vivo no es inadecuada, ya que en los organismos todas las partes obedecen a un solo centro que los rige. Ahora bien, ¿cómo puede funcionar la voluntad general entre los hombres?

En primer lugar digamos que la palabra «contrato» es equívoca en grado sumo, y que quizá Rousseau la escogiera a causa de la popularidad de que gozaba, pues su propia crítica de la filosofía del derecho natural tenía que inclinarle a desestimarla.[20] Por contrato se entiende en su caso más bien una asociación espontánea y natural de los hombres, tal como se produce en las comunidades reducidas, y aun en ciertas pequeñas ciudades, que eran las que él tenía en su mente cuando escribía el *Contrato social*, y no en los grandes estados europeos. Naturalmente, los revolucionarios que intentaron cambiar las cosas, *Contrato social* en mano, pocos años después de morir su maestro, desdeñaron este aspecto fundamental de su pensamiento. Rousseau pensaba en una sociedad organizada, como la de los cantones suizos, sobre la base de comunidades limitadas. Esto es patente entre otras cosas por el revelador uso que hace Rousseau de la palabra *politie*, transcripción directa del término griego politeya, y que opone expresamente a la de *état*, con su impersonal tamaño, asociada por él al absolutismo y a la sociedad injusta que su conciencia repudiaba. Rousseau cree que las comunidades o politeyas a las que se refería pueden expresarse en forma de voluntad unitaria, sin escisiones. A causa de ello, Rousseau puede llegar a afirmar que «la voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública». Por ello, el poder soberano, que depende de dicha voluntad, es inalienable, indivisible, absoluto e infalible.[21] Pero aunque la voluntad general sea siempre recta no quiere decir «que las deliberaciones del pueblo posean siempre la misma rec-

19. *Ibid.*, *loc. cit.*
20. G. H. Sabine, *A History of Political Theory*. Nueva York, 1962, p. 587.
21. Rousseau, *Contrat social*, Libro II, *passim*.

titud», pues, si el pueblo es incorruptible, es en cambio engañable. Además,

> a menudo existe mucha diferencia entre la voluntad general y la de todos; la general va en pro del interés común; la de todos, del privado, y no es más que una suma de voluntades particulares: mas quitad de estas voluntades mismas las de más y las de menos, que se destruyen mutuamente y queda como resultado, al sumar las diferencias, la voluntad general.[22]

La voluntad general de Rousseau es, pues, unitaria, superior a los partidos (que es la voluntad de todos, es decir, de todos los de un grupo) y de carácter tanto jurídico, como político, como sociológico; esto último es cierto porque parece indicar una ley de aglutinación de los individuos. Es una fuerza hostil a toda separación de poderes y a toda división de la sociedad en estamentos y cuerpos políticos intermedios. Quienes han visto en su pensamiento gérmenes de totalitarismo se han detenido en especial en este punto; pero hay que evitar por todos los medios poner etiquetas a Rousseau, ya que la crítica posterior le ha puesto tantas como permite su forma brillante y paradójica de presentar las cuestiones. Lo que sí es posible afirmar es que su concepción de la voluntad general es muy abstracta y supone una sociedad homogénea, cuyos diversos grupos no se hallen escindidos por intereses antagónicos. Es más, su voluntad general supone también una supresión de la voluntad individual, del libre arbitrio de los ciudadanos que él mismo afirmaba. Esta contradicción es flagrante a lo largo de toda su obra, y no puede liquidarse afirmando que es una de sus paradojas. Es uno de los fallos más graves de la construcción de Rousseau, pero es también uno de los problemas más serios de la vida política real del mundo contemporáneo, que Rousseau ayudó a forjar.

§ 7. ROUSSEAU, POLÍTICO PRÁCTICO. — Sea cual fuere el aspecto que se tome de las obras teóricas de Jean-Jacques Rousseau, es difícil no ver su extremismo teórico. Hemos mencionado repetidamente el carácter paradójico de sus escritos. Pues bien, quizá la mayor de las paradojas sea su moderación política en cuanto él mismo se veía obligado a aplicar sus principios a la realidad social. En sus mismas obras existen indicaciones aisladas para que sean aplicados con cautela sus principios. Rousseau comprendía cuán difícil es edificar una nueva sociedad, romper viejos moldes, destruir la mentalidad establecida. Así, cuando se le pidió que compusiera una constitución para el nuevo estado independiente de Córcega, Rousseau pareció seguir más las normas del *Espíritu de las leyes* que las del *Contrato*. Dejando momentáneamente de lado su idea abstracta de «pueblo», Rousseau comenzó a estudiar la historia, las costumbres y la economía de la isla. Luego, naturalmente, Rousseau creó una constitución que

22. *Ibid.*, Libro II, cap. III.

era un compromiso entre la realidad corsa y sus principios. Según ellos, se suprimía la riqueza y el estado era nombrado poseedor de todos los bienes. Sin embargo, la isla misma era demasiado grande para la idea que de la democracia directa tenía Rousseau. Así que proponía un sistema de delegación de poder y una asamblea, aunque con cambios frecuentes de representantes. Su trato de la Iglesia es, asimismo, sumamente cauto.

En 1769, los polacos se reunieron en una Convención para darse una constitución y pidieron que los *savants* de Francia les aconsejaran. Pero su desgraciado país perdió la libertad, una vez más, a causa de sus vecinos despóticos. Algunos *savants*, como Voltaire, aprobaron la división de Polonia, pero gentes más democráticas, como Rousseau, lo lamentaron. Rousseau ya había sugerido las reformas: según él, Polonia no estaba preparada para una constitución ideal. Lo importante es que el país estuviera animado por el espíritu de la libertad, educándose en él, sobre todo los siervos, y evolucionando hacia un estado de mayoría política de edad. Su sensatez llega hasta proponer una monarquía electiva, para mantener unido a un país demasiado grande para constituir una politeya. Pero, con un rasgo de excesiva moderación, niega al tercer estado (la burguesía y el pueblo llano) toda participación en el gobierno, hasta que esté por completo emancipado moral, política y económicamente.

Es necesario recordar sus escritos sobre Córcega y Polonia, y también sobre Francia, para alcanzar una idea ecuánime de la filosofía social de Jean-Jacques Rousseau. La posteridad iba a olvidarlos, con la rara excepción de algún crítico sin fuerza política alguna, y a utilizar no ya sus diversos textos políticos en su conjunto, sino frases o sentencias sueltas, según conviniera a sus intereses ideológicos o del momento. El *Contrato social* inspira a los revolucionarios franceses de 1789 y a los de la Comuna de 1870, a los comunistas del siglo XIX, y a los socialistas y sindicalistas de varias épocas. Al tratar de ellas será posible, a menudo, estimar el peso de Rousseau. Pero el primer reflejo de su obra no se encuentra en Europa, sino en América, en la idea de la democracia de Thomas Jefferson. Volvamos ahora nuestra atención a ella, en el marco de la Revolución americana, que fue, en muchos aspectos, la culminación del espíritu que animaba a la Ilustración.

Capítulo XIII

LA REVOLUCIÓN AMERICANA

§ 1. La era colonial y el trasfondo puritano de la Revolución.[1] Las colonias inglesas de la costa occidental norteamericana fueron el origen de los Estados Unidos. Tres grandes grupos pueden hacerse con los emigrantes de la metrópoli que formarían las trece colonias fundadoras de la nueva nación yanqui, a saber: los llamados «mercaderes aventureros», de las compañías mercantiles, que financiaban la instalación de gentes para la obtención de materias primas; las comunidades religiosas que se encontraban perseguidas o incómodas en el Viejo Continente, y que emigraban en busca de refugio espiritual; los grandes señores feudales, a quienes el rey concedía territorios, los cuales poblaban y explotaban. En resumen, los establecimientos británicos en América son empresas netamente privadas, no fomentadas por la Corona.[2] Las ideas de la Revolución americana reflejan muy claramente las ideas de cada uno de estos grupos colonizadores.

El primer establecimiento (Jamestown, 1607) fue creado por una «compañía por acciones», en Virginia. El segundo obedecía a móviles religiosos. Fue el de la comunidad que tocó tierra en Cabo Bacalao, en 1620, y que arribó a bordo de la nave *Mayflower*. Antes de desembarcar, los cuarenta y un pasajeros concluyeron un contrato social, obedeciendo con ello a una de las doctrinas más en boga a la sazón, según hemos visto en las páginas precedentes. Andando el tiempo, las adversidades obligaron a los «peregrinos» del *Mayflower*, que se gobernaban democráticamente, a unirse con una colonia autocrática, la de la bahía de Massachusetts. Sin embargo, estos hombres habían vivido bastante más de medio siglo organizados en una pequeña república perfectamente soberana, aunque aislada, sólo nominalmente bajo poder real. Los territorios de la Compañía de la Bahía de Massachusetts, aunque con instituciones formalmente parlamentarias, estaban tiránicamente regidos por John Winthrop, quien quería ajustarse a una ideal *civitas puritana*. Contra su tiranía ocurrieron rebeliones que tuvieron por resultado la formación de pequeñas

1. Utilizo la expresión «Revolución americana» por tradición y conveniencia; en castellano sería de mayor propiedad decir Revolución yanqui o norteamericana.
2. André y Suzanne Tunc, *Le système constitutionel des États-Unis d'Amérique*. París, 1954, p. 26.

colonias independientes cuyo puritanismo religioso se combinaba con mayor democracia. Los nuevos pobladores de América estaban forjándose en el amor a la libertad y en el control constante de sus propios destinos.

Prueba de ello fue la primera constitución escrita de los tiempos modernos. Se trata de las *Fundamental Orders* o Leyes fundamentales, creadas por Thomas Hooker, para la colonia de Connecticut, adoptadas en la ciudad de Hartford en 1639.[3] Hooker era un pastor puritano, cuya obra teórica principal se llama *Estudio de la suma de la disciplina eclesiástica*. Fue, en efecto, la disciplina moral la que pudo ir creando una sociedad políticamente ordenada sobre un territorio inmenso, sin ejército ni administración central. Hooker, además, se preocupaba más por las cuestiones prácticas que por los grandes temas de la fe; casi todos sus esfuerzos iban encaminados a la resolución de los problemas sociales. Procedía de una familia de labradores pobres, en Leicestershire, aunque había conseguido estudiar en Cambridge. Con integridad moral y un valor ayudado por su don oratorio, se opuso en Inglaterra al arzobispo Laud, a quien vimos al tratar de la Revolución inglesa. Por ello tuvo que abandonar la isla. Aunque Hooker era la figura más prominente de Connecticut, su influjo fue ejercido constantemente en beneficio de los procedimientos democráticos en la vida de las congregaciones religiosas y en la del estado. Hooker abre a su religión el camino del liberalismo, que es el que triunfará en la independencia de Norteamérica, frente al modo de gobierno autocrático preponderante, que en muchos casos se revestirá con el fanatismo del que precisamente habían huido los inmigrantes.[4]

Poco a poco fueron creándose diferentes colonias, cada cual como una variante de la misma filosofía política puritana, que ponía el estado y el trabajo al servicio del cielo. Se trataba en realidad de un número de teocracias. El régimen de Roger Williams (1603-1683) es la única excepción. Williams llevó a América las ideas colectivistas y democráticas de los niveladores ingleses. Fundó una comunidad en Rhode Island inspirada por el amor al prójimo y la ausencia de coacción. La colonia era completamente tolerante en materia religiosa. A pesar de su misticismo, Williams era un racionalista, lo cual le granjeó mucha hostilidad entre los jefes religiosos de las colonias. Éstos estaban preocupados porque Williams había sustituido la doctrina del origen divino de la sociedad por la del pacto entre los hombres, y porque sostenía que la soberanía es enteramente popular. Williams se adelantó a su tiempo, y su colonia tuvo que sufrir la hostigación de los teócratas de las demás. Empero, al desaparecer el sistema puritano de gobierno, su obra cobró el valor que le correspondía. A pesar de su aislamiento en vida, el nombre de Williams es el

3. *Ibid.*, pp. 30-31.
4. Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought*. Nueva York, 1930; traducción castellana de Antonio Llano, *El desarrollo de las ideas en los Estados Unidos*. Buenos Aires, 1959, vol. I, pp. 52 a 58.

del primer proclamador de la libertad de conciencia en tierras americanas. Pero en el curso del pensamiento social, fue también precursor de Locke por su insistencia en los que él llamaba «derechos de la libertad», que pedían garantías corporales de seguridad física, protección de la propiedad, derecho de asociación y privilegio de invocación de la ley.[5] Por importantes que sean estas ideas no representan el peso central de la tradición primera de los futuros Estados Unidos, sino la que se fue creando más tarde, al irse secularizando el país.

La población colonial, por otra parte, hubiera seguido formando un conjunto poco coherente de pequeñas factorías y comunidades protestantes de no haberse unido todas ellas esporádica, pero firmemente, para hacer frente al peligro indio, a la rivalidad comercial holandesa y francesa y, por encima de todo, contra las tiránicas medidas del gobierno metropolitano. Sólo factores externos podían obligar a actuar mancomunadamente a unos grupos que en principio disponían de cuanto espacio pudieran desear, en virtud de lo que los yanquis han llamado la «frontera» y que es exactamente lo contrario de una frontera, pues es una zona de territorio en expansión perenne, de colonización constante. Por ella la nación norteamericana ha ido canalizando sus energías durante un largo período de su historia. Su existencia sigue tan responsable como el protestantismo en la formulación de la mentalidad y de la cultura del país.

§ 2. LA GUERRA DE INDEPENDENCIA. — Las colonias británicas en América se sublevaron en 1775. Con ello se iniciaba una guerra de independencia que conduciría a la fundación de la primera «nueva nación» de las muchas que ha visto surgir el mundo contemporáneo. La rebelión yanqui es trascendental porque supone la organización de un nuevo sistema político. Algunos consideran que con ella comienza una nueva era; otros, quizá con mayor razón, creen que la nueva era comienza con la Revolución francesa, pues esta última no sólo tuvo carácter político, sino que lo tuvo en todos los niveles de la sociedad, además de poseer un internacionalismo desconocido a la americana, como lo era también para la inglesa, de un siglo antes. Sea como fuere, la Revolución americana es uno de los eventos más grandes de la historia moderna y, desde el punto de vista del pensamiento constitucional, quizás el mayor de todos ellos.

Muchas fueron las causas de la rebelión; la mayor es que las trece colonias habían alcanzado un grado de autonomía cultural, económica y política muy grande. La causa aparente fue la excesiva presión fiscal que hizo el gobierno británico sobre sus colonias ultramarinas. Después de la guerra de Siete Años (1756-1763), Inglaterra quiso recuperarse imponiendo contribuciones a sus colonias, entre otras medidas. El Parlamento comenzó a aprobar

5. Giulio Bruni Roccia, *La dottrina del diritto naturale in America*. Milán, 1950, pp. 120-121.

leyes fiscales sin consultar a los coloniales, quienes respondieron con violencia al ver que otros legislaban por ellos, acostumbrados como estaban a gobernarse a sí mismos. Una serie de teóricos —algunas de cuyas ideas examinaremos— elaboraron una ideología apoyada en Locke y Montesquieu, que inspiró la revolución. Al principio pedían autonomía, no independencia. Sin embargo, el Parlamento continuó en su ceguera. En 1773 promulgó la *Tea Act* o ley sobre el té, que discriminaba a los americanos económicamente en favor de la Compañía de las Indias Occidentales. Los yanquis, como represalia, bloquearon la salida del té de su país, y hasta hubo un motín (el *Boston Tea Party*) en el muelle de Boston, en el curso del cual las cajas de té que ya estaban a bordo fueron a dar en la mar. Los ingleses actuaron con poca fortuna, autoritariamente, y la lucha comenzó en Lexington, Massachusetts. El 4 de julio de 1776 las colonias proclamaban su independencia, se confederaron y hallaron el pronto e interesado reconocimiento de Madrid y París, que entraron en el conflicto. Al unírseles Holanda, éste alcanzó grandes proporciones internacionales.

El país alcanzó la completa independencia mediante el tratado anglo-yanqui de París, en 1783. Pero con él no nació el estado americano. Para ello tuvo que unirse la confederación en una federación con una constitución soberana y un gobierno central indiscutible. Ello ocurrió en 1789.

§ 3. LOS HOMBRES DE LA REVOLUCIÓN. — Benjamin Franklin es quien mejor representa la nueva mentalidad, sensata y utilitaria, de la élite revolucionaria norteamericana. A su vez, Franklin (1706-1790) es también el ideal del hombre de la Ilustración, si es que lo hubo: científico, amante de la naturaleza, confiado en la marcha de los asuntos humanos, pragmático, y hasta algo libertino. Era de origen humilde, y estaba orgulloso de su condición obrera, un fenómeno enteramente nuevo en las actitudes expresadas por los pensadores anteriores. Franklin interpretó para los americanos los aspectos industriales de la filosofía económica librecambista, y expuso, antes que Smith —quien fue amigo suyo—, la idea de que el trabajo era el origen de todo valor.

Aparte de sus aportaciones muy considerables a la física, Franklin no produjo ninguna obra especialmente destacada en el terreno del pensamiento social. Empero, la publicación de su *Almanaque del pobre Ricardo*, que gozó de una gran popularidad internacional, ejerció un influjo muy serio en pro de las ideas humanitarias de los ilustrados y en contra del pensamiento anquilosado y rígido: significativamente, cuando Jefferson comenzó la Declaración de Independencia hablando de principios «sagrados e innegables», Franklin escribió en su lugar *selfevident*, evidentes por sí mismos.[6]

Las ideas de los demás hombres que pusieron en marcha la organización de la nueva nación tenían su origen en la tradición

6. I. B. Cohen, *Benjamin Franklin*. Nueva York, 1953, pp. 59-61.

liberal inglesa, o *whig*. Se apoyaban más en los escritores liberales del pasado, como Locke, que en sus contemporáneos del mismo país, que seguían pidiendo un estado con facultades cada vez más restringidas. En vez de esto, los americanos andaban precisamente buscando fórmulas que reforzasen la autoridad del suyo. Destaca entre ellos Alexander Hamilton (1757-1804), un antillano, jefe de la facción federalista, que fue la que, opuesta a la «agrarista», preconizaba una unión federal fuerte, en vez de la confederal. Hamilton se alzó contra quienes temían la creación de un nuevo leviatán que acabara con la democracia directa de las pequeñas asambleas locales y también con la de los estados particulares. Hamilton no comprendió ciertos ideales populares de la Revolución americana, pues su mente estaba al lado de los aristócratas terratenientes y de la burguesía costera. Ello no fue óbice para que su capacidad como hombre de estado llevara a buen término la aspiración federalista. Como creador de un estado que se ajustara a las necesidades del orden imperialista, es decir, que se fuera haciendo cada vez más poderoso con el aumento del imperialismo, Hamilton no tiene igual entre los líderes de su tiempo.[7] Otro dirigente importante fue John Adams (1735-1826), hombre tan leído y culto como despreciador de las teorías políticas vagas; Adams era un gran realista. En la Guerra de Independencia Adams fue lo que hoy se llamaría un dirigente de izquierdas. Sin embargo, en la época que siguió a la promulgación de la Constitución, se pasó a la derecha, para defender la propiedad privada. Ello se debió a la conmoción que la Revolución francesa operó en las conciencias yanquis. Adams quiso pasarse a la derecha para frenar los que él creía excesos que podían llevar la joven república americana al caos. Pero la figura más original fue la de Thomas Jefferson (1743-1826), autor de la Declaración de Independencia.

§ 4. LA «DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA» Y LA DEMOCRACIA SEGÚN JEFFERSON.

Consideramos que las siguientes verdades son evidentes por sí mismas: todos los hombres son creados iguales, son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los que se cuentan la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Para asegurar esos derechos se instituyen los gobiernos entre los hombres, y derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados. Siempre que cualquier forma de gobierno se vuelve destructiva para tales fines, es derecho del pueblo alterarlo o abolirlo e instituir uno nuevo, estableciendo su fundamento sobre tales principios y organizando sus poderes en la forma que a dicho pueblo le parezca más idónea para su seguridad y felicidad. En verdad, la prudencia dictará que los gobiernos establecidos de antiguo no deben cambiarse por causas livianas y efímeras; según ello, ha mostrado la experiencia que la humanidad está más dispuesta a sufrir, cuando los males son sufribles, que a hacerse justicia a sí misma aboliendo las formas a las que está acostumbrada. Pero cuando una larga serie de abusos y usurpaciones persigue invariablemente el mismo objetivo y muestra un designio de reducir al pueblo al despotismo absoluto, es derecho suyo, es su deber, eliminar el gobierno y conseguir nuevos guardianes para su futura seguridad.[8]

Una lectura atenta de este texto nos hará ver que en él están plasmados los principios políticos más destacados que se habían ido gestando a partir del Renacimiento y en especial los iusnaturalistas. Jefferson y los demás signatarios consideran 1) que el poder reside en el pueblo, 2) que todos los hombres poseen igual categoría como miembros del cuerpo político, 3) que existen derechos alienables, que son los que forman el gobierno, por consentimiento, 4) que existen derechos inalienables, a saber, la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, basados en el derecho natural, 5) que la única finalidad del gobierno es la protección de esos derechos, 6) que el derecho a la rebelión contra el gobierno despótico es también inalienable. Estos principios eran ya patentes en Locke, Rousseau y Montesquieu. No obstante, lo importante es que en el marco de la Declaración de Independencia lo vemos actuar a nivel práctico de la política cotidiana. El primer artífice de este documento fue Thomas Jefferson.

Jefferson pertenecía a la aristocracia norteamericana, era un terrateniente de Virginia. Pertenecía a la clase que guió la Revolución y de cuyas manos no se escapó, cuando fue consumada, en contraste con la francesa. La aristocracia americana, sin embargo, no era ni tan cerrada ni tan antigua como la europea. Además, no era cortesana, sino que se reunía en asambleas legislativas y tenía que habérselas con un pueblo celoso de sus derechos. Todo ello le impuso una disciplina y un control de sí misma que dieron por resultado las instituciones que aún hoy presiden la vida política de los Estados Unidos. Además, Jefferson tenía un verdadero espíritu democrático. Nadie como él, por ejemplo, se dio cuenta de la contradicción flagrante que había entre los textos de la Declaración de Independencia y la de Derechos y la existencia de esclavos en los estados del sur. Aunque personalmente tomó medidas en lo que a él le afectaba esta cuestión, probablemente confiaba en que el Congreso promulgara las leyes adecuadas para cambiar tal estado de cosas. Su espíritu democrático queda plasmado, sobre todo, en su clara idea acerca del derecho del pueblo a levantarse en armas contra la tiranía y en su desconfianza del poder del estado. Así, Jefferson se opuso sistemáticamente a los federalistas autoritarios de Hamilton, que a su juicio querían establecer una oligarquía centralista. Así, dimitió de su cargo de Secretario de estado del presidente Washington, para iniciar su campaña de oposición. Junto a James Madison (1751-1836) fundó el Partido Republicano (cuyo nombre hoy es el de Partido Demócrata) y con él combatió a los federalistas. Así, Jefferson fomentó los poderes de los organismos

7. Parrington, *op. cit.*

8. *Declaration of Independence*, 2.º párrafo.

locales, luchó contra el centralismo, abogó por la extensión del sufragio y, con gran ahínco, la de la educación popular. En este último terreno, Jefferson fundó la Universidad de Virginia. Mas la labor federalista ya estaba hecha, y cuando Jefferson ocupó la presidencia, él mismo se vio, paradójicamente, obligado a actuar como un hombre de estado independiente y seguro de sus decisiones individuales. Por último, hay que subrayar que el tipo de democracia que Jefferson preconizaba era fundamentalmente agrario; tanto su experiencia personal como el influjo de Smith (menos inclinado por la industria que lo que se cree) y de los fisiócratas crearon en su mente una imagen un tanto bucólica de la democracia, imagen que pesa aún en la mitología americana de hoy, pero que ha sido contradicha por el inmenso desarrollo industrial de aquel país.[9]

§ 5. La Constitución de los Estados Unidos. — Los Estados Unidos de América están regidos, desde 1789, por la más vieja de las constituciones escritas existentes. En la historia de aquel país se trata, sin embargo, de la segunda constitución por él poseída. La primera se conoce con el nombre de Artículos de Confederación, y rigió desde 1781 a 1789. Su artículo II reza:

> Cada estado retendrá su soberanía, libertad e independencia, así como todo poder, jurisdicción y derecho que no esté delegado a los Estados Unidos por la voluntad expresa de esta Confederación, reunida en el Congreso.[10]

La Confederación era, pues, una liga de estados soberanos, unidos por la cámara única de un Congreso común, con algunos comités que llevaban los asuntos de los Estados Unidos en su conjunto. La debilidad de esta confederación fue evidente desde el primer momento, y se llegó a situaciones verdaderamente anárquicas. Ello tuvo como resultado que hubiera una Convención en la ciudad de Filadelfia, en 1787. De sus 55 miembros, 31 poseían educación universitaria, y algunos de ellos eran pensadores de calidad; además, no les faltaba experiencia política: se habían forjado con la Independencia y durante los años tumultuosos de la guerra. Muchos de ellos eran muy jóvenes. George Washington (1732-1799), delegado de Virginia, fue la figura más prominente. Estaban también James Madison, de Virginia; Benjamin Franklin, de Pensilvania, y Alexandre Hamilton; Thomas Jefferson y Thomas Paine (1727-1809), defensores de los derechos individuales, eran los más conspicuos ausentes; ambos estaban en Europa.

La Constitución de los Estados Unidos es el resultado de la conjunción de dos tendencias: por una parte los principios de filosofía que son típicos del liberalismo anglosajón, sobre todo en la doctrina de Locke; por otra, las consideraciones prácticas

9. S. K. Padover, *The Complete Jefferson*. Nueva York, 1943, *passim*.
10. Citado por R. K. Carr y otros, *American Democracy in Theory and Practice*. Nueva York, 1956 (1.ª ed., 1950), p. 53.

que imponían las circunstancias económicas. En cuanto a los primeros, nos remitimos a cuanto hemos dicho en los últimos capítulos sobre el desarrollo del pensamiento social en Europa. En cuanto a los intereses económicos, puede apuntarse lo siguiente: los constitucionalistas norteamericanos deseaban la instauración de un gobierno que protegiera eficazmente la gran propiedad privada,[11] y que asegurara la ley y el orden necesarios para una próspera economía. Quienes tenían dinero de la deuda pública estaban alarmados por la incapacidad de los gobiernos estatales y del central en pagarles. Los terratenientes del Oeste necesitaban protección contra los indios (a quienes en realidad ellos mismos amenazaban). Los mercaderes e industriales, en fin, deseaban que hubiera una moneda uniforme y segura. Pero lo cierto es que la Constitución no fue sólo el fruto de esta última tendencia, y que se dieron abundantes ejemplos de espíritu de sacrificio por parte de los delegados en la Convención de Filadelfia, o, si se quiere, de espíritu de compromiso. El compromiso presidió en realidad toda la Convención, como habría de presidir el resto de la historia política de los Estados Unidos. Compromiso entre grandes y pequeños estados, entre el Norte y el Sur, en la elección de presidente, en la cuestión de cómo entender la democracia.[12]

A continuación se reproducen algunos pasajes breves y significativos del gran documento público; el lector se percatará que representan algunos de los principios políticos del liberalismo teórico —distribución de poderes, limitación del poder del estado, estado de derecho—, convertidos en realidad política por los jurisconsultos de Filadelfia:

> Nosotros, el Pueblo de los Estados Unidos, para formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, asegurar la paz interna, proveer a la defensa común, promover el bienestar general y asegurar las bendiciones de la libertad para nosotros y para nuestros descendientes, mandamos y sancionamos esta Constitución para los Estados Unidos de América.
>
> Todos los poderes legislativos aquí concedidos residirán en un Congreso de los Estados Unidos, que consistirá en un Senado y en una Cámara de Representantes.
>
> El Congreso tendrá la facultad de declarar y recoger impuestos..., regular el comercio con otras naciones y entre los varios estados... definir y castigar... las ofensas contra el derecho internacional... declarar la guerra.
>
> El poder ejecutivo está depositado en un Presidente de los Estados Unidos de América. Mantendrá su cargo durante el término de cuatro años y, junto con el Vicepresidente, será elegido para el mismo...

§ 6. «El federalista». — Aunque, en principio, Alexander Hamilton no estaba de acuerdo con toda la Constitución propuesta,

11. Charles A. Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. Nueva York, 1913, *passim*.
12. R. K. Carr, *op. cit.*, pp. 63 a 70.

concibió la idea de elaborar una serie de artículos en favor de la misma. Se puso de acuerdo con Madison y con John Jay. Los tres publicaron un considerable número de artículos en tres periódicos neoyorquinos, de 1787 a 1788, bajo el común seudónimo de Publio. Los artículos, con algunas adiciones, aparecieron en forma de libro en 1788, con el nombre de *El Federalista*. Su intención había consistido en convencer al estado de Nueva York de que ratificara el proyecto elaborado por la Convención de Filadelfia. Hoy es considerado como el comentario clásico a la Constitución, a pesar de ser un escrito de circunstancias, un tanto repetitivo.[13]

Principalmente, los diversos artículos de *El Federalista* exhortan al pueblo de Nueva York a que adopte la idea federal. A causa de esto constituyen su expresión más madura hasta la fecha. Anteriormente, el federalismo era un esquema teórico. Ahora se trataba de hacerlo realidad y demostrar a un cuerpo electoral la conveniencia y viabilidad de su aceptación. Los argumentos esgrimidos por Hamilton, Jay y Madison son muy variados. Estados Unidos poseía entonces una unidad étnica considerable; por ello mismo, parecía a estos autores que no podía formarse una confederación con unos pueblos homogéneos que en realidad eran uno solo. El verdadero impedimento era la cuestión de si una gran democracia podría funcionar tan bien como las pequeñas. Montesquieu —largamente citado por Hamilton—[14] desconfiaba de las posibilidades de la democracia en los grandes estados. Pero, argüía Hamilton, Montesquieu consideraría que Virginia, Pensilvania o Nueva York también eran demasiado grandes para su idea del régimen republicano. Si tomáramos «sus ideas sobre este punto como criterio verdadero, tendríamos que refugiarnos inmediatamente en brazos del régimen monárquico» o bien los americanos tendrían que dividirse aún más en una infinidad de estados pequeños, celosos y turbulentos, «tristes semilleros de continua discordia». Según él, una recta interpretación de Montesquieu admite el federalismo. Para Hamilton, la Constitución federal propuesta «tiene todas las ventajas internas del gobierno republicano junto a la fuerza externa del monárquico». Ninguna interpretación más acertada. Como han observado algunos constitucionalistas recientes, la figura del Presidente de los Estados Unidos, con sus enormes facultades y sus características cuasi carismáticas, es netamente monárquica, aún y con estar dentro de la constitucionalidad más estricta.

El principio federal, además, ofrece una «analogía con el propio estado» de cada ciudadano.[15] El gobierno central es como una reproducción magnificada de las propias instituciones de cada estado, así como los condados y comunidades son microcosmos de los estados. Esta armónica concepción de la politeya yanqui

13. Cf. Gustavo R. Velasco, *El Federalista o la nueva Constitución*. Méjico, 1943, prólogo, pp. VII a XXVI.
14. *The Federalist*, IX.
15. *Ibid.*, I.

es, según los autores de *El Federalista*, una de las grandes garantías de la paz y equilibrio necesarios para que cada ciudadano persiga la felicidad según sus propias luces. De ese modo todo el cuerpo político reproduce a mayor escala las instituciones con las que es familiar cada ciudadano y los organismos políticos más altos pueden comprender *ipso facto* a los más bajos.

Abundan, además, argumentos de orden práctico. La nueva nación necesita mayor potencia militar, para el futuro mundial que le aguarda, así como para ahogar cuantos disturbios facciosos puedan producirse en el interior, difíciles de ahogar por cada estado sin ayuda de los demás. Necesita un fisco común, para que el tráfico interno y externo prosperen adecuadamente, y reglas únicas que regulen dicho tráfico. Estas necesidades estaban tan presentes en las mentes de los neoyorquinos que es dudoso que *El Federalista* influyera en su decisión última. Tampoco es muy seguro que la generalidad del pueblo siguiera el sutil pensamiento de un Madison al exponer cómo, si bien es necesario que exista separación de poderes, ello «no exige que los departamentos legislativo, ejecutivo y judicial estén absolutamente aislados unos de otros».[16] El grado de separación máxima es un desideratum teórico que no puede nunca mantenerse en la práctica. Un grado de ingerencia constitucional es necesario para que exista el sistema de equilibrios que los anglosajones llaman *checks and balances of power*. La Convención de Filadelfia había dividido el gobierno en tres ramas, y había dado a cada cual un procedimiento, pero entonces había concedido a cada rama la capacidad de contrarrestar (*ckecking*) los excesos de las otras dos. Así, los nombramientos ejecutivos —presidenciales— necesitan la confirmación del Senado. El Congreso puede recusar (*impeach*) y destituir a todos los ejecutivos, incluido el Presidente. A su vez, el Presidente tiene un cierto control sobre todo el sistema de tribunales. Todos los tribunales, menos uno, el Supremo, dependen del Congreso. Los *checks* no son unilaterales en su totalidad. Es más, aunque la Constitución no menciona el derecho de la supervisión judicial de las otras dos ramas del gobierno, los tribunales lo han venido ejerciendo tradicionalmente.

§ 7. LA DECLARACIÓN DE DERECHOS. — El Congreso de los Estados Unidos de América propuso, en 1789, una Declaración de Derechos, llamada *Bill of Rights*. El mismo año la Asamblea Nacional francesa formulaba otra declaración similar sobre los derechos del hombre y del ciudadano. Merced a ellas el derecho positivo occidental hace suya la noción de los derechos subjetivos de todo hombre, por el mero hecho de serlo, frente al estado y a otros poderes de la sociedad, noción que hasta entonces estaba sólo en las mentes de los teóricos del derecho natural, y en el espíritu de los pensadores más humanitarios a partir del Renacimiento. Como dijo don Adolfo Posada,

16. *Ibid.*, XLVIII.

la idea de un sistema de condiciones jurídicas anteriores al estado y cuya garantía debe ser la base del estado mismo, es una idea que parece arrancar de la Declaración de Derechos.[17]

En realidad, ese importante paso no fue dado por vez primera ni por el Congreso yanqui ni por la Asamblea francesa, sino por el estado de Virginia en su Constitución. Ella fue fuente de la proposición que el general Lafayette hizo a la Asamblea de que proclamara los derechos del hombre y del ciudadano.[18] A su vez, la Constitución de Virginia, así como las demás americanas, se basaban en el *Bill of Rights* de 1689, en el *Habeas corpus* de 1679 y hasta en la venerable Magna Carta medieval; o sea, en la tradición inglesa. Pero la diferencia de estilo y de contenido es muy notable. La Declaración de Derechos americana tiene una intención de universalidad desprovista de todo vestigio feudal, una intención clara de consagrar en derecho positivo unos derechos inalienables e inviolables del hombre como tal.

El *Bill of Rights* norteamericano está compuesto por las diez primeras enmiendas a la Constitución, propuestas por el Congreso en 1789 y adoptadas definitivamente en 1791. La Declaración proclama que:

I. Se respetará la religión, la libertad de palabra y prensa, el derecho del pueblo a reunirse apaciblemente, y el derecho de petición al gobierno.

II. El pueblo tendrá derecho a tener y llevar armas.

III. Los soldados no podrán ser acuartelados en las moradas de los ciudadanos, salvo que la ley prescriba lo contrario.

IV. No podrá la fuerza pública o de la justicia practicar registros o confiscar bienes en las casas de los ciudadanos, ni intervenir en sus papeles y documentos, o en sus personas, si no es de acuerdo con la ley y mandamiento judicial.

V. Los acusados en proceso criminal tendrán todas las garantías legales de defensa y jurado.

VI. En todos los procesos criminales el acusado gozará del beneficio de un juicio rápido y público.

VII. El mismo sistema general de derecho —*common law*— aplicado a un caso será aplicado por los tribunales de apelación.

VIII. No se infligirán castigos crueles o desacostumbrados, ni se exigirán fianzas excesivas.

IX. La enumeración de la Constitución de ciertos derechos no va en detrimento ni niega otros, retenidos por el pueblo.

X. Los poderes que la Constitución no delega a los Estados Unidos, ni que son prohibidos a los estados por ella misma, se reservan a dichos estados o a los ciudadanos.

La entrada en el derecho positivo de los principios racionales del natural marca un hito en la historia del pensamiento social occidental. No se trata sólo de la aplicación de esos derechos, sino de la realización también de toda una constelación de

17. A. Posada, *Teorías políticas*. Madrid, 1905, pp. 116-117.
18. Como mostró J. Jellinek en 1895, según explica Posada, *ibid.*, p. 125.

actitudes, valores y modos de entender la convivencia humana. Sin la confianza en la razón o en el progreso tampoco hubieran podido plasmarse. El camino que quedaba por recorrer era inmenso. La explotación de los débiles, la esclavitud, el fanatismo religioso, la arbitrariedad política, y cuantas otras instituciones agobiaban al género humano antes de que aparecieran las declaraciones de derechos no eran abolidas por ellas. Pero se abrían unas posibilidades que hasta entonces no podían ni siquiera concebirse.

LIBRO CUARTO

EL LIBERALISMO

CAPÍTULO PRIMERO

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

§ 1. La Revolución francesa es la revolución liberal por excelencia. Fue dirigida y llevada al triunfo por la burguesía. Su espectacular destrucción del estado borbónico parece como la culminación del proceso de crecimiento y ascendencia de esa clase social, iniciado en el seno de la Edad Media. Pero es precisamente la espectacularidad de los hechos del año de 1789 lo que no debe engañarnos. La importancia de la Revolución francesa estriba en ser la que representa con mayor plenitud la consolidación de las instituciones políticas, los valores sociales y las relaciones económicas que caracterizan a la burguesía. Éstas se habían ido abriendo paso en siglos anteriores, algunas veces en forma violenta. En realidad, desde fines de la Edad Media, la burguesía surge determinadamente como clase revolucionaria. Esta característica culminará con la Revolución francesa, pero no terminará con ella.

Algunas de las primeras revoluciones burguesas modernas fracasaron. La más descollante de ellas fue la de las Comunidades de Castilla. Fue una revolución típicamente moderna.[1] Ante todo, responden las Comunidades castellanas a un movimiento urbano y al sentimiento protonacionalista. Durante el curso de la rebelión se fue poniendo en tela de juicio el poder absoluto del rey, se acudió a los principios de la representatividad política, y se transformó la idea de libertad —que en un principio se limitaba al fisco— en el sentido de una incipiente tolerancia. Los comuneros castellanos intentaron convertir las Cortes en el verdadero gobierno, acudiendo con ello a un claro parlamentarismo.

No encontramos nada semejante a la revuelta de los comuneros castellanos hasta la Revolución inglesa, durante la cual no en vano se oyeron voces que mencionaban la rebelión española del siglo XVI, para justificar la inglesa puritana.[2] La Revolución inglesa marca también el momento en que el énfasis de la reforma protestante comienza a ser más intenso al nivel político que al religioso. Esto se ve bien claro en la Revolución americana; sus textos son casi totalmente laicos, aunque hay en ellos algunos

1. José Antonio Maravall, *Las Comunidades de Castilla.* Madrid, 1963, *passim.*
2. Gérard Walter, *La Révolution Anglaise, 1641-1660.* París, 1963, p. 34.

elementos religiosos. Así, la Declaración de Independencia (4 de julio de 1776) aún dice que «todos los hombres han sido creados iguales» y que están «dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables». La francesa da un paso definitivo en este sentido. Así, la Revolución francesa no es sólo la más grave, por sus consecuencias internacionales, de cuantas se producen desde fines de la Edad Media, sino que significa también la maduración de ciertos procesos, como el de secularización, cuya expansión no siempre presenta una faz violenta, sino que a menudo se la ve crecer con segura lentitud, para irrumpir luego bruscamente en medio de los acontecimientos revolucionarios.

Junto a la tradición revolucionaria incubada por estas y otras revoluciones, la francesa no aparece tampoco como un hecho aislado, sino como sobresaliendo entre una serie de revueltas que se producen en diversos puntos de Europa en la misma época. Dejando aparte el caso de las colonias inglesas en Norteamérica —por haber tratado de él *in extenso*— hay que mencionar las revueltas que tienen lugar en Inglaterra, desde 1780, en conexión con el levantamiento irlandés de la misma época. De un asunto político y religioso se pasó con celeridad a la lucha de los desposeídos contra los poseedores; pero Gran Bretaña gozaba ya instituciones parlamentarias que consiguieron amortiguar las tensiones. Los Países Bajos holandeses presenciaron en 1783 un levantamiento más serio. Los textos de Van der Capellen tot den Poll (1741-1784) pertenecen ya a la literatura panfletaria contemporánea, e invitan a la insurgencia contra la dictadura de Guillermo V de Orange en términos que proceden directamente de los escritos de Rousseau. Como quiera que prusianos y británicos acabaran con la insurrección, no encontramos un desarrollo considerable del pensamiento revolucionario holandés. Lo mismo puede decirse de las luchas de los ginebrinos por instaurar una democracia más popular que sustituyera el dominio de los «patricios» (1782), así como de la revuelta de los Países Bajos belgas, pertenecientes a la casa de Austria, cuyos textos revolucionarios constitucionales reproducen los norteamericanos al pie de la letra.[3] Los más originales e importantes son siempre los franceses, porque en Francia las contradicciones entre régimen feudal y régimen burgués, visión mágica y visión secular del mundo eran las más agudas.

Desde nuestro punto de vista no nos interesa explicar las causas de la Revolución francesa —arcaísmo y caos fiscal, crisis económica después de un período de prosperidad, actitud intransigente de la nobleza—, sino presentar las ideas fundamentales que entraron en juego. Con respecto a este punto hay que hacer dos advertencias. La primera es que la mayor parte de las ideas que ayudaron a impulsar y a estructurar la actividad revolucionaria han sido ya expuestas: son las fundamentales del libera-

3. Jacques Godechot, *La pensée révolutionnaire 1780-1799*. París, 1964, pp. 14 a 17.

lismo y del parlamentarismo que surge durante el siglo XVIII, tanto en Francia como fuera de ella, así como las racionalistas, filantrópicas y progresistas que son también parte integrante del pensamiento ilustrado. La segunda se refiere a las limitaciones mismas de la producción de nuevas ideas durante los años revolucionarios. La actividad intensa y la agitación constante hacen poco menos que imposible el escrito largo, meditado y grave sobre la vida política o económica. Éste volverá a ser posible en cuanto se sedimente la revolución. Así, la Revolución francesa es tan rica en logros sociales como pobre en la producción de ideas verdaderamente nuevas. Ello no obstante, la Revolución francesa es uno de los eventos históricos que han suscitado mayor grado de controversia y que han incitado constantemente, hasta nuestros días, la imaginación de todos los teóricos de la sociedad, sobre todo la de quienes han deseado comprenderla históricamente.

§ 2. Los tres estados. — Formalmente, la sociedad francesa anterior a la Revolución estaba dividida en tres estamentos, llamados estados, según el esquema feudal; el primero estaba compuesto por los eclesiásticos, el segundo por la nobleza y el tercero, el estado llano, por el resto de la población. En realidad, la división no respondía a la situación social objetiva, aunque operase al nivel político. Así, de hecho, sólo la parte alta del clero puede decirse que pertenecía al primer estado. El clero popular, sin posibilidades de alcanzar los altos puestos jerárquicos, vivía en el marco del estado llano. Por otra parte, sólo la nobleza tenía acceso a los puestos altos de la Iglesia. A su vez, la pequeña nobleza —a veces extremadamente reaccionaria— llevaba una vida marginal y precaria, enajenada tanto de la nobleza cortesana como de la burguesía provinciana. La burguesía y el proletariado, clases con intereses diametralmente opuestos en aquellos momentos, estaban ambas englobadas en el tercer estado. También lo estaba el campesinado, inmerso a su vez en un mundo prácticamente medieval. A las contradicciones entre clase y clase se añadían las existentes en el sistema político oficial de división social, incapaz de reflejar mínimamente la realidad.[4] En Francia, además, cada clase real estaba profundamente dividida; cuantos grupos gozaban de algún privilegio lo defendían con ahínco, y sólo solicitaban la abolición y reforma de los que no les atañían. La única clase que presentaría un plan que en principio parecía ser válido para la mayoría fue la burguesía.

Aparte de los grupos cortesanos de la nobleza que participaban de las ideas filantrópicas y progresistas características de la Ilustración, los dos estados superiores tenían una ideología feudal. Esta ideología ya no se había plasmado en obras filosóficas desde

4. Datos sobre las divisiones en clases sociales en la Europa prerrevolucionaria en Georges Lefebvre, *La Révolution Française*, París, 1957, pp. 42 a 59. Traducción castellana: *1789: La Revolución francesa*, Barcelona, 1973.

el fin de la Edad Media. Los únicos escritos que intentaban expresar la ideología de los privilegiados eran aquellos que, al estilo de los de Bossuet, defendían un absolutismo que la nobleza y el alto clero aceptaban sólo a regañadientes. El centralismo borbónico y el despotismo de Versalles iban contra el enmarañado sistema de privilegios sobre el cual se basaba la sociedad que ellos pretendían perpetuar. Por eso, durante la primera crisis que anunciaba la Revolución, la llamada «revolución» de los nobles, éstos se alzaron en defensa de sus libertades. Para ellos libertad —o libertades— consistía en el respeto por parte del poder del privilegio de cada çual. La libertad feudal que quería mantener la nobleza y la Iglesia de Francia consistía en una miríada de privilegios particulares que no sólo les afectaba a ellos, sino que se extendían a gremios, parroquias, parlamentos provinciales, y cuantas instituciones existían en el país. Sus argumentos eran totalmente emocionales y carentes de trabazón racional. Eran exhortos al poder real para que mantuviera y reforzara el estado de cosas: «Ya se ha propuesto la supresión de los derechos feudales... ¿Podría Vuestra Majestad determinarse a sacrificar, a humillar su valiente, antigua y respetable nobleza?», rezaba una súplica presentada por los príncipes de la sangre al rey, en 1788.[5]

Naturalmente, el tercer estado, impulsado por las necesidades y aspiraciones económicas de la burguesía, así como por la ideología universalista e individualista del liberalismo naciente, era tan ajeno a este tipo de lenguaje como enemigo del privilegio feudal en todas sus formas. Para el tercer estado, las aduanas interiores no eran sino trabas a la prosperidad comercial, y los derechos de los gremios, simples monopolios. Esto era especialmente sentido por aquella sección del estado llano que se atribuía su representación, o sea, la burguesía. Además, la burguesía poseía una mejor cultura y mayor poder económico. Al hablar en nombre de todo el tercer estado, identificándose con él e identificándolo a su vez con la nación, la burguesía alcanzaba una mayor eficacia en el logro de sus aspiraciones.

Los últimos Estados Generales se habían reunido en 1614. Los Estados Generales eran como unas cortes de todo el reino, en las que estaban representados los tres estamentos. Ante la gravedad de la situación fiscal y las tensiones que dividían al país, Luis XVI volvió a convocarlos en 1788 para el año siguiente. El debate público que siguió a la convocación fue inmenso. Su forma de expresión escrita fue la de los «Cuadernos de Agravios» (*Cahiers de doléances*) que municipios, gobiernos provinciales, parroquias, comenzaron a elevar al rey. Los Cuadernos llovieron a millares sobre la corte. En principio estos escritos tenían que servir para confeccionar una lista de agravios y, con ello, formar una agenda de trabajo para los Estados Generales. De los cuadernos no surge una ideología clara: los del clero son a menudo tan radicales

5. Citada por Albert Soboul, *Historie de la Révolution Française*. París, 1962, vol. I, p. 136.

como los del tercer estado. La Revolución no había estallado aún y cada facción desconocía el verdadero alcance de sus peticiones.[6] Lo que sí está claro es que el tercer estado ataca frontalmente el sistema feudal económico y político. En lo primero, pide la suspensión del privilegio; en lo segundo, mayor representatividad; así, la idea corriente era la del *doublement du Tiers*, o sea, que el estado llano tuviera más peso en los Estados Generales que se aproximaban. De otro modo, los votos de la poderosa minoría desarticularían los propósitos de la burguesía.

Junto a los «Cuadernos de Agravios», el período prerrevolucionario es testigo del nacimiento y expansión de la literatura panfletaria. En la historia de las ideas políticas es éste un evento que no es posible exagerar: su importancia es capital. Por primera vez, el público en general entra en la gran discusión política; o mejor dicho, se crea una opinión pública y aparece la prensa como una nueva fuerza social. De entre todos los panfletos del breve e intenso período anterior a la reunión de los Estados Generales, el más descollante es el del abate Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?* En él se da ya una definición revolucionaria de los grupos sociales no privilegiados; al mismo tiempo, se trata, sin duda, del documento más original producido por escritor alguno durante la Revolución francesa.

§ 3. El tercer estado. — Entre los escritos aparecidos en los meses que precedieron a la reunión de los Estados Generales, el público otorgó un éxito prodigioso al *Ensayo sobre los privilegios* y a *¿Qué es el tercer estado?* del abate Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836). Hijo de un funcionario de Correos, educado en los jesuitas y vicario del obispo de Chartres, Sieyès fue una fuerza muy poderosa en la Revolución, aunque a menudo en la sombra. Grande fue su influjo como constitucionalista, y es el autor, junto con Napoleón Bonaparte (1769-1821), del golpe del 18 de brumario del año VIII (9 de noviembre de 1799); después del mismo intervino en la labor constitucional de aquel año, como cónsul.

La tesis de la concepción sieyesiana sobre el estado llano es bien simple: consiste en identificarlo con la totalidad de la nación y con ello, explícitamente, negar todo derecho a los privilegios; dice:

> ...Tres cosas tenemos que preguntarnos:
> 1.° ¿Qué es el tercer estado? Todo.
> 2.° ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada.
> 3.° ¿Qué pide? Llegar a ser algo.[7]

El tercer estado, según Sieyès, posee todos los elementos necesarios «para formar una nación completa». No es una sección

6. Godfrey Elton, *The Revolutionary Idea in France 1789-1871*. Londres, 1923, p. 21.

7. Estas y las siguientes citas en E. J. Sieyès, en *Qu'est-ce que le Tiers État?* París, 1789, *passim*.

de la nación francesa, para cuya vida es indispensable la existencia de las otras clases, sino que con la supresión de nobleza y clero no ocurriría absolutamente nada:

> Si se suprimiera el orden de los privilegiados, la nación no sería algo menos, sino algo más. ¿Qué es, pues, el tercer [estado]? Todo, pero un todo atado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede funcionar sin él, todo iría infinitamente mejor sin los otros. No basta haber mostrado que los privilegiados, lejos de ser útiles a la nación, no pueden sino debilitarla y dañarla, hay que probar que el orden de la nobleza no es parte de la organización social; que puede ser una carga para la nación, pero que no podría ser parte de ella.

El rechazo que Sieyès hace de los privilegios se basa en su idea de nación. Ésta se había ido incubando desde el Renacimiento, fomentada por la aparición de los estados. Desvanecida la estructura feudal que escondían en su seno, quedaba sólo la comunidad nacional, con un aparato político para todos. Según Sieyès, una nación es «un cuerpo de asociados que vive bajo una ley común y representado por la misma legislatura». Hay en esta forma de presentar el concepto un elemento de igualdad ante la ley, así como otro contractual, de asociación libre, con ecos rousseaunianos.

De todas formas, y a pesar de su fogoso principio, *¿Qué es el tercer estado?* no propone una abolición de los dos órdenes superiores, sino una participación del pueblo que sea «por lo menos igual a la de los privilegiados» dentro de los convocados Estados Generales. También pide que el sistema de votación sea por cabeza, y no por orden. Con ello Sieyès expresaba el deseo del tercer estado de poder extender su influjo a la pequeña nobleza y al bajo clero. En efecto, cuando se reunieron los Estados Generales, y cuando se convirtieron en Asamblea Nacional, las progresivas victorias de la burguesía se debieron a la atracción a su causa de los grupos descontentos de los otros dos órdenes, así como de la nobleza progresista, entre la que se encontraban hombres como el marqués de Lafayette, profundamente influido por su experiencia como general en la guerra de Independencia yanqui.

Sieyès ataca también al tipo feudal de propiedad; sin embargo pone cuidadosamente de relieve que no debe proscribirse la propiedad como tal. Al contrario, fue el mismo Sieyès quien, destruidos los baluartes principales del sistema económico feudal, inspiró la legalización política del sistema económico capitalista, al inspirar a la Asamblea la distinción entre ciudadanos activos (según él «los verdaderos accionistas de la gran empresa social»), que eran los que pagaban una contribución mínima, y ciudadanos pasivos, excluidos de todo derecho electoral por no pagar impuestos.[8] Esta distinción de espíritu empresarial burgués ponía la

8. Soboul, *op. cit.*, pp. 209-210.

Revolución en manos de la burguesía, pero los principios que la inspiraban son históricamente revolucionarios en cuanto que hunden el orden feudal de cosas. Todo esto muestra que existe una contradicción entre la apelación que Sieyès hace a la nación, como todo unitario, y su manera de entender la composición política del nuevo estado francés. El abate Sieyès habla de «voluntad común» y de comunidad cuando se enfrenta con los privilegiados, pero la comunidad se esfuma en cuanto se trata de establecer las instituciones del gobierno y la legalidad republicanos. Ello no obstante, su énfasis sobre la soberanía popular y sobre la necesidad de mejorar las condiciones de vida del pueblo en general cooperaron en la puesta en marcha del movimiento revolucionario. Otros intentarían llevar a sus consecuencias últimas muchas de las ideas propuestas por el abate, y en virtud del mismo sistema, más deductivo que pragmático, que él preconizaba.

A pesar de las salvedades que se han hecho en cuanto a la coexistencia en los escritos de Sieyès de unas ideas comunitarias nacionales frente a unas ideas exclusivistas en materias politicoeconómicas, debe quedar claro que, como tantos hombres de su generación, su obra fue antitotalitaria; se ha dicho de él que es precisamente el fundador del liberalismo antitotalitario.[9] Es del todo probable que su cooperación con Napoleón fuera para salvar la versión que él tenía de la república. Su proscripción ulterior y su vuelta a Francia desde el exilio después de la nueva revolución burguesa de 1830 aclaran la fidelidad de sus ideas a los principios del liberalismo republicano y democrático.

§ 4. La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano. Poco más de un mes después que el pueblo parisino demostrara, con la toma de la Bastilla, que los representantes electos del tercer estado gozaban de gran popularidad, la Asamblea adoptó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (26 de agosto de 1789). La Declaración representa la consolidación de la primera gran victoria burguesa contra el antiguo régimen, así como la materialización legal de los principios teóricos elaborados por los filósofos del derecho natural y por los fundadores del liberalismo.

Según los miembros de la Asamblea constituyente, «el desprecio de los derechos del hombre» es la única causa de las desdichas públicas y de la corrupción de los gobiernos. Herederos directos de la ingenuidad característica de la Ilustración, los constituyentes creen que la proclamación de unos «principios simples e incontestables»[10] será decisiva en la fundación de un orden nuevo. En su honor hay que decir que aunque hoy ha disminuido considerablemente la fe en la eficacia de la declaración escueta de derechos, existe una serie de estados y de organizaciones inter-

9. Marcel Prélot, *Cours d'histoire des idées politiques*. París, 1957-58, pp. 291-292.
10. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, preámbulo.

nacionales que las aceptan, como guía y contraste de la vida política y jurídica. Las declaraciones contemporáneas de derechos han tenido que refinar considerablemente las antiguas, y en especial la francesa. Según ésta «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales»,[11] pero las asociaciones políticas existen para conservar los derechos «naturales e imprescriptibles» de todo hombre, a saber: la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión.[12] Esta lista excluye la igualdad nada menos, pero incluye la propiedad. En cuanto al derecho a la resistencia a la opresión se menciona para dar legalidad a los sucesos de julio de 1789, con los que empezó la revolución de hecho.

Es interesante la definición de libertad: consiste en «poder hacer todo aquello que no perjudica a los demás».[13] Esta definición se entronca con la de la propiedad que es un «derecho inviolable y sagrado» y, por ende, nadie puede ser privado de ella como no sea a causa de necesidad pública, constatada legalmente, que así lo exija. Además, en tales casos se impone la indemnización. Aunque todo esto refuerza la institución de la propiedad privada, impone también un sistema de legalidad y excluye la expropiación caprichosa o la expoliación, que eran posibles bajo el feudalismo. Al mismo tiempo, todo ello responde a un alto grado de individualismo. La propiedad no se considera ya unida a las comunidades, rurales o urbanas, a los estamentos, o a los linajes, sino a individuos aislados.[14] El gran debate de los años posteriores a esta Declaración de derechos se centra, naturalmente, en torno a los puntos que hacen referencia a la propiedad, y que son los más débiles de la misma.

Los más sólidos son los que versan sobre las garantías de la libertad individual y su expresión pública. Así, sendos artículos proclaman el derecho de toda persona a no ser acusada o detenida excepto cuando lo determine la ley y que, también salvo en los casos señalados explícitamente por la ley, todo ciudadano podrá «hablar, escribir e imprimir libremente».[15] Es el espíritu de estos artículos el que ha perdurado en muchas declaraciones de derechos occidentales, y en las de carácter internacional. Por otra parte, cabe distinguir también un cierto número de afirmaciones que reflejan doctrinas sociales abstractas, pero que influyeron poderosamente en la ideología predominante de la Asamblea nacional de 1789. Así, se dice que «la ley es la expresión de la voluntad general», idea literalmente incorporada a la Declaración a partir de Rousseau. Las restricciones prácticas que la burguesía francesa impuso a principios como éste[16] no impidieron que su proclamación solemne agudizara el conflicto entre las clases poseedoras y el pueblo en general, artífice también de los logros revolucionarios. Pero, de momento, y como consecuencia casi inmediata de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, se suprimió la esclavitud en la metrópoli francesa (mas no en las colonias), y se admitió a judíos y protestantes dentro de la comunidad política.

11. *Ibid.*, art. 1.
12. *Ibid.*, art. 2.
13. *Ibid.*, art. 4.
14. *Ibid.*, art. 17, último.
15. *Ibid.*, arts. 7 y 11.
16. *Ibid.*, art. 6.

Las declaraciones norteamericanas de derechos preceden cronológicamente a la francesa, pero el contenido de esta última es más universalista; en ella se habla del hombre en general, más que de los derechos y deberes de unos ciudadanos particulares. Por otra parte, su éxito internacional respondió a que existía, por parte de sus autores, una clara voluntad de internacionalizar los principios que inspiraban la Declaración. La reacción de las monarquías europeas de combatir la joven República fue una de las causas que avivó la conciencia universalista de los revolucionarios. Así, la Convención adaptó en 1792 el renombrado decreto que reza:

> La Convención nacional declara en nombre de la nación francesa que prestará fraternidad y ayuda a cuantos pueblos quieran recobrar su libertad, y encarga al poder ejecutivo dar a los generales las órdenes necesarias para socorrer a esos pueblos y defender a los ciudadanos que hayan sido vejados o que puedan serlo por la causa de la libertad.

§ 5. Los girondinos. — El sector moderado de los republicanos revolucionarios es el compuesto por los girondinos,[17] un conjunto de diputados de la Asamblea de 1791 y de la Convención de 1792. Sus más destacados miembros provenían de la Gironda; de ahí su nombre. Su ideología puede clasificarse dentro de un idealismo burgués, preñado de racionalismo. Se esforzaban más por crear un código legal racional, por ejemplo, que en luchar contra las traiciones constantes de Luis XVI a su propia palabra. Su anhelo era crear un estado republicano gobernado por la alta clase media y por la gran burguesía. Para ello abandonaron sistemáticamente al pueblo en sus aspiraciones, y se encontraron solos frente a la presión de las revueltas profeudales y al movimiento internacional contra Francia. Recurrieron entonces al pueblo (la *sans-culotterie*) para efectuar grandes levas y formar un ejército nacional de defensa. Este ejército respondió muy bien al principio, pero no así a medida que avanzaban las campañas, cuando se vio que la Gironda quería crear una república de privilegiados.

Atacados implacablemente por el grupo parlamentario de los jacobinos, los girondinos se hundieron definitivamente a medida que aumentaban los reveses de una guerra que ellos mismos habían deseado al principio. En la historia de las ideas políticas los girondinos no tienen otro lugar que el de ser los primeros representantes de un republicanismo dispuesto al compromiso con la reacción y al mantenimiento de las diferencias de clase. Su

17. La verdadera popularidad del término «girondinos» data de época muy posterior a la Revolución. Se debe a la obra *Histoire des Girondins*, de Lamartine, que apareció en 1847.

afecto por el pueblo era puramente retórico, distante. Sin embargo su papel en las primeras fases de la Revolución fue decisivo porque —aunque eran poco hábiles en la comprensión de los hombres— eran diestros en la exposición de los principios abstractos del republicanismo revolucionario.[18]

§ 6. Los jacobinos. — Los miembros de la «Sociedad de los amigos de la Constitución» se reunían en un monasterio dominicano de la calle de Saint-Honoré, en París. Este monasterio era llamado de los Jacobinos. A partir de 1793 aparecieron asociaciones en todas las grandes ciudades a semejanza de la primera, que había recibido el nombre de Club Jacobino. La ideología de los jacobinos no es fácil de precisar, pero si hay que caracterizarla de alguna manera ello puede hacerse por su conciencia aguda de la situación de emergencia en que se encontraba la república. Así, la doctrina jacobina obedece al convencimiento de que «la patria está en peligro», y que es necesaria la llamada al pueblo en armas. Este tipo de doctrina se ha vuelto a reproducir numerosas veces en diversos países en situaciones de extrema gravedad, cuando la incompetencia del gobierno se combina con la agresión extranjera. Su conexión con el nacionalismo y el romanticismo modernos es evidente.

Una de las aportaciones históricas —mas no conscientes— del movimiento jacobino a la vida contemporánea es la de la existencia de unas izquierdas y de unas derechas. En la Asamblea constituyente de 1790, Maximilien de Robespierre (1758-1794) y otros futuros jacobinos destacados ocupaban la extrema izquierda de la sala, mientras que a la extrema derecha se instalaban los aristócratas; en el centro se encontraban los seguidores de Lafayette, que intentaban cooperar con el rey. Durante la Asamblea siguiente, la legislativa, de 1791, se volvió a restablecer un orden semejante, aunque, en conjunto, mucho más revolucionario, con un ala más conservadora a la derecha y otra más radical en sus demandas de sufragio universal y poder para el pueblo, a la izquierda. En las décadas subsiguientes se va plasmando en Europa la dicotomía izquierdas-derechas, para designar las tendencias igualitarias, por una parte, y las conservadoras, por otra.

Otra aportación es la del culto a la revolución. Éste surgió entre los miembros de la Montaña (*montagnards*), la facción más destacada del grupo jacobino. Sin llegar en ningún caso al colectivismo, la Montaña —y sobre todo Georges Danton (1759-1794), Camille Desmoulins (1760-1794), y Robespierre— preconizaba la continuación de la revolución desde el poder, para ayudar a los menesterosos e instaurar la justicia en el reparto de los bienes. Para la Gironda la revolución termina con la creación de las instituciones parlamentarias y con la fundación de una nueva administración —más racional— de todo el estado. Para los jacobinos se trata de una fuerza viva, continua, que no debe quedar encerrada dentro del marco de las instituciones políticas formales. Así, la revolución es para ellos una moral o, como decía Robespierre, una virtud. Para la mente jacobina, la revolución se inspira en un conjunto práctico de principios morales. Por eso la nueva Declaración de derechos del hombre que precede a la Constitución de 1793 concibe el estado como agente eficaz contra los males sociales: «el fin de la sociedad es la felicidad común», afirma su artículo primero, repitiendo la idea de la Montaña, expresada por Louis Antoine de Saint-Just (1767-1794) de que la «felicidad común» es el fin del gobierno.[19] La nueva Declaración especifica que todos los ciudadanos, poderosos o no, son igualmente elegibles para regentar la cosa pública.[20] Aclara también el deber del estado de impartir la educación,[21] con lo cual se va perfilando la imagen de un estado más activo que el deseado por los fundadores del liberalismo y por la Gironda en particular, partidaria del máximo *laissez-faire*. Este principio, no obstante, permanece intocado en las mentes de los jacobinos. Procedentes en su mayoría de la pequeña burguesía, deseaban mantener su alianza con los *sans-culottes*, y acabar con las últimas instituciones feudales y con el gran capital, pero querían una Francia de virtuosos pequeños propietarios, que excluyera la socialización de la propiedad. Esta última idea fue abrazada por un grupo político, pero el relato de su evolución pertenece a la historia del pensamiento socialista.

La época del Terror, es decir de la eliminación sistemática de aristócratas, acaparadores de bienes, y miembros de la Gironda considerados como «traidores», no constituye parte integrante de la ideología jacobina. Sin embargo el Terror, con sus ejecuciones en masa, ocurrió cuando el gobierno de Francia estaba en las manos jacobinas de la Montaña (1793). Algunas facciones políticas (tales los *Enragés*) hicieron de la represión parte de su ideología; contra ellos luchó con denuedo Robespierre. Sin embargo, los *montagnards* no podían impedir la oleada revolucionaria violenta que arrastraba al pueblo; la crisis de subsistencias era agudísima, los ejércitos extranjeros seguían cosechando victorias, y la revuelta aristocrática de la región de la Vandée era muy seria. Si la Montaña se oponía al Terror, el poder se le escaparía de las manos. Al no oponerse a él, los jacobinos acabaron mezclados en él. La cuestión del terror políticamente impuesto constituye, a partir de la Revolución francesa, uno de los grandes temas del pensamiento social occidental. Primero sería discutido por los pensadores conservadores que lo presenciaron, y relativamente ignorado por los revolucionarios. Sin embargo, en nuestro siglo, la izquierda intelectual se ha enfrentado abiertamente con la

18. Cf. Godfrey Elton, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

19. J. Godechot, *op. cit.*, p. 211 nota.
20. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793*, art. 5.
21. *Ibid.*, art. 22.

cuestión del terror y la violencia revolucionarias, sobre todo ante la aparición del totalitarismo y del terrorismo político.[22]

Parte más integrante de la ideología jacobina era la de la descristianización. Al principio de la Revolución esta cuestión no se planteaba. Ni siquiera se podía imaginar la separación de Iglesia y estado. Protestantes y judíos eran considerados como grupos minoritarios, y la religión católica parecía inherente a la nación francesa. Los problemas comenzaron a surgir cuando una parte del clero, la de los llamados refractarios, comenzó a cooperar abiertamente con los contrarrevolucionarios. La Asamblea había decretado la formación de un clero renovado, que dependería económicamente del estado, pues éste se aprestaba a vender los inmensos bienes de la Iglesia. En 1790 se adoptó la «constitución civil del clero», lo cual provocó las iras de Roma, y la imposibilidad de negociar con Pío VI. Fue esta imposibilidad la que llevó las cosas al extremo y precipitó la ruptura. En un principio, tanto los inspiradores ilustrados de la Revolución francesa, como quienes la hicieron, nunca creyeron que el país pudiera vivir sin religión: eran ellos quienes insistían en que el catolicismo conservara el privilegio del culto público. Pero querían que sus clérigos fueran mantenidos por el estado, y no por sus dominios feudales.[23]

Puesto en marcha el movimiento contra los refractarios, se inició una tendencia hacia la descristianización. Así, se reformó el calendario, el 5 de octubre de 1793; la nueva era arrancaba del 22 de septiembre de 1792, primer día de la República Francesa. Los meses recibieron nombres poéticos. Se creó un culto a los mártires de la revolución, que ya se había estado incubando desde el asesinato de Jean-Paul Marat (1743-1793), el «Amigo del Pueblo». En general, se fue a la sustitución de una religión por otra, y no hacia una verdadera laicidad. Contra esa corriente se oponían los jacobinos. En especial, Robespierre veía que la descristianización —impuesta a la Convención desde fuera— laboraba en pro de la contrarrevolución al enajenar la pequeña burguesía católica y las masas rurales, profundamente unidas a sus creencias tradicionales. Robespierre proponía la libertad de cultos, e insistía en que «tan fanático es quien dice misa como quien quiere impedir que la diga otro».[24] Por fin, el 16 de frimario del año II (6 de diciembre de 1793) la Convención promulgó un decreto en favor de la libertad de cultos. La separación de la Iglesia y el estado era un hecho por primera vez en la historia. Ello era la inevitable consecuencia del camino iniciado por la decisión de la Asamblea de promulgar la ley de «constitución civil del clero». A su vez, esta ley significaba una nacionalización de la Iglesia llevada a cabo con espíritu verdaderamente jansenista, y que se inserta en la tradición nacionalista (galicista, en este caso) común a casi todas las iglesias europeas a partir de la Reforma. Inconscientemente,

22. Cf. Georges Lefebvre, *La Révolution Française*. París, 1957, pp. 401 ss., y F. Reinares, compilador, *Terrorismo y sociedad democrática*. Madrid, Akal, 1982.
23. *Ibid.*, pp. 178-179.
24. Soboul, *op. cit.*, vol. II, p. 53.

los revolucionarios franceses cerraban así un largo proceso de independización frente a la Sede romana y acababan con otro de los vestigios del universalismo cristiano medieval.

§ 7. La teoría del gobierno revolucionario. — «La teoría del gobierno revolucionario es tan nueva como el gobierno que la ha traído», afirmaba Robespierre.[25] Es la teoría elaborada por los jacobinos de la Montaña durante la época del Terror. Se trata de ordenar los ímpetus revolucionarios del pueblo en armas y crear un gobierno centralizado y altamente eficaz que pueda enfrentarse contra los enemigos que atacan la nueva república por todas partes. Esta teoría consiste en una justificación por parte de Saint-Just y Robespierre y sus seguidores de las facultades y fines del Comité de Salud Pública que regentaba el gobierno. Según Robespierre,

> La función del gobierno es dirigir las fuerzas morales y físicas de la nación hacia el objetivo de su institución.
>
> La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos; la constitución es el régimen de la libertad victoriosa y pacífica...
>
> El gobierno revolucionario necesita una actividad extraordinaria, precisamente porque está en guerra. Está sometido a reglas menos uniformes y rigurosas porque las circunstancias en las que se encuentra son tempestuosas y móviles, y sobre todo porque se encuentra forzado a desplegar sin cesar nuevos y rápidos recursos frente a peligros nuevos y urgentes.
>
> El gobierno revolucionario debe a los buenos ciudadanos toda la protección nacional; a los enemigos del pueblo sólo les debe la muerte.

Robespierre afirma que estas razones explican la naturaleza de las leyes revolucionarias, las cuales no son tiránicas ni arbitrarias, sino medidas necesarias para hacer triunfar la libertad final, contra aquellos que buscan refugio en la Constitución para conjurarse contra ella. El gobierno revolucionario no «tiene nada en común con la anarquía y el desorden», ni está arrastrado por los intereses particulares, sino por el interés público. Ésta es la forma en que se presentaba el gobierno más revolucionario de cuantos estuvieron en el poder antes del golpe de estado napoleónico. Su ideología respondía a la reacción defensiva republicana frente a la coalición internacional, al miedo general a una conjura aristocrática y también a la voluntad punitiva[26] de las masas populares. Ello sin embargo, el gobierno que impuso la dictadura jacobina en el seno de la República Francesa llevó su centralización y regimentación al extremo de ir eliminando las organizaciones democráticas espontáneas, y sustituyéndolas por su propia organización en todo el país. Poco a poco se iría acentuando una separación entre el pueblo republicano y la minoría jacobina en el poder.

25. *Textes choisis de Robespierre*, París, 1958, pp. 98-109, donde se encuentra ésta y las citas siguientes del mismo autor.
26. Señalada por G. Lefebvre, *op. cit.*, *loc. cit.*

Esa separación —fruto del espiritualismo vago de un Robespierre, y de su incapacidad por comprender el verdadero sentido de las reivindicaciones económicas de la mayoría— reduce la teoría jacobina del gobierno revolucionario a límites políticos, y la deja huérfana de un programa económico también revolucionario. Ello no obstante, no deja de ser la primera elaboración de una doctrina asaz coherente del poder público insurgente bajo condiciones revolucionarias.

§ 8. La relevancia de la Revolución francesa para el pensamiento social posterior. — Sólo el resto de este libro podrá darnos una idea aproximada del alcance que tuvo, para la conciencia europea, el conjunto de sucesos de la Revolución francesa. Esos sucesos no han sido aquí relatados. Únicamente han sido puestas de relieve algunas de las ideas innovadoras que surgieron con ocasión de las grandes transformaciones sociales del período revolucionario. De modo harto somero, podemos resumir los resultados de la revolución —en lo que tienen de relevante para el desarrollo ulterior de la filosofía y la ciencia sociales— de la siguiente manera:

I. Primero en Francia, y luego en los demás países de Europa, se inicia una desintegración cada vez más completa de las relaciones feudales de vida. La libertad es entendida como capacidad inherente a todo individuo, no sólo en la teoría, sino también en la práctica.

II. Se extiende el republicanismo como única forma aceptable para el regimiento de la cosa pública. Se tiende hacia el constitucionalismo, y hacia la ley explícita y racionalmente codificada. La última fase de la Revolución, representada por la dictadura napoleónica, hace más énfasis en lo segundo que en lo primero, pero, en su conjunto, la herencia de la Revolución se extiende al nivel del derecho público —constitución escrita— y al del derecho privado —codificación.

III. Se consolidan las formas capitalistas de producción. La Revolución tiene lugar en un marco económico preindustrial, pero da el poder a las clases que van a fundar el industrialismo moderno, las clases burguesas.

IV. El proceso de secularización y el racionalismo que se perciben desde el Renacimiento temprano, se intensifican considerablemente, y a todos los niveles. Aumenta la eficiencia de la administración pública, se populariza la enseñanza, y se deslinda en la práctica (aunque no en forma absoluta al principio) la educación dogmática y teológica de la educación científica.

V. El bienestar social se convierte en un objetivo práctico y explícito de los gobiernos. Ello no quiere decir que los gobiernos burgueses posrevolucionarios actuaran exclusivamente según este principio, sino que su existencia actúa como una fuerza moral y, a menudo, como móvil para las demandas populares de las décadas subsiguientes.

VI. La libertad de pensamiento y opinión —expresadas antaño

en los escritos de pensadores como Baruch de Spinoza y Milton— consigue plasmarse en los textos legales liberales. La llamada libertad de pensamiento tampoco triunfará en forma absoluta, pero se tornará, como el deseo de bienestar social, en uno de los anhelos fundamentales de la mayoría de los escritores y científicos, amén de grandes sectores de la población. Ello va ligado a la enorme expansión de la prensa periódica que se experimenta a partir de la Revolución francesa.

CAPÍTULO II

EL IDEALISMO ALEMAN

§ 1. ILUSTRACIÓN Y ROMANTICISMO. — «Se ha afirmado que el Idealismo alemán es la teoría de la Revolución francesa.»[1] Ello es parcialmente cierto, pues una porción sustancial de la corriente filosófica que se ha llamado Idealismo alemán consiste en la teorización sobre los cambios originados por la Revolución. Tanto el movimiento político francés como el filosófico germánico son los hechos más importantes que presencian las postrimerías del siglo XVIII, y no tienen parangón con ningún otro evento hasta la aparición del socialismo. Y el socialismo, a su vez, procede en parte de ellos. Lo que dio tal fuerza y vigencia al Idealismo alemán fue precisamente el añadir a todo el saber racionalista de la Ilustración un elemento de toma de conciencia histórica y otro elemento de nacionalismo, ambos puestos en primer plano por la Revolución.

El Idealismo alemán debe comprenderse habida cuenta de las peculiaridades de la Ilustración germánica (en alemán, *Aufklärung*) y del movimiento romántico, cuyo ápice fue alcanzado por la misma Alemania.

La Ilustración llegó a Alemania, procedente de Francia, y tuvo que ser asimilada por un país cuyo Renacimiento había sido un asunto más de reformadores religiosos que de humanistas con tendencias laicas. A pesar de la obra de hombres tales como Johannes Althusius, Samuel Pufendorf y Leibniz, la Ilustración en Alemania se encontró con una atmósfera mucho menos secularizada que en Francia o que en la misma Inglaterra. Durante los años más brillantes de la *Aufklärung* ésta coexistió con un intenso movimiento de misticismo pietista. La afectividad y el sentimiento cuasi religioso no le fueron del todo ajenos. Cuando Goethe y Herder abandonaron el racionalismo de la Ilustración para fundar la tendencia llamada del Asalto y Empuje (*Sturm und Drang*) y, con ello, el romanticismo, el paso parecía del todo natural. La preeminencia de la afectividad en el pensamiento alemán de la época que vio surgir y desarrollarse el Idealismo va unida también con la situación especial de la nación germánica.

1. Enrique G. Arboleya, *Historia de la estructura y del pensamiento social*. Madrid, 1957, vol. I, p. 435.

Ésta estaba dividida en un conjunto de estados (*Kleinstaaterei*), unos bajo el Imperio austríaco, otros bajo el reino prusiano, y otros, autónomos. El feudalismo estaba vivo, aunque en Prusia coexistía con una monarquía centralista y militante, creadora de una vasta burocracia. Todo esto no obstante, los alemanes van cobrando conciencia de nacionalidad. Pero esa conciencia es aún sólo cultura y de momento se llega a la conclusión de que Alemania es una *Kulturnation* frente a las *Staatnationen* del resto de Europa, salvo Italia.[2] De ahí a la idea del «espíritu del pueblo» o *Volksgeist* de Hegel sólo media un paso.

En este contexto es conveniente parar mientes en la obra de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), quien, sin ser la figura más antigua del movimiento que vamos a describir, por lo menos parece combinar en su sola persona la mayoría de sus rasgos. Herder, prusiano, era teólogo luterano, pero sobre todo un crítico y un filósofo de la historia. Su influjo en la formación del *Sturm und Drang* fue decisivo. La importancia de Herder estriba, nada menos, que en ser el padre del historicismo, de la noción de *Volksgeist* y del nuevo nacionalismo romántico. Todos estos conceptos hallarán descripción detallada en este capítulo. Además, Herder fue el que inició la reacción contra el racionalismo de la Ilustración y su fe en la omnipotencia del método científico.[3] Herder sostuvo que cada actividad y circunstancia humana, cada civilización, tenía una cualidad singular, que no podía reducirse a regularidades universales y a leyes cuantitativas, lo cual contrastaba con la creencia en leyes inalterables y universales aplicables también al hombre y a su historia, típica del *Aufklärung* y de la Ilustración francesa. Todo esto no quiere decir, como algunos críticos han creído, que Herder fuera un antirracionalista a ultranza. Ni su nacionalismo permite tampoco que se le tilde de chauvinista. Precisamente Herder, como Goethe, es un nacionalista cosmopolita, un historicista respetuoso de la ciencia positiva. Herder percibe los diversos niveles en los cuales se mueve la conciencia humana, y no quiere que el intuitivo o emocional desbanque al racional, o viceversa.

Como otros grandes pensadores sociales, parte de la originalidad de Herder se basa en el hecho de haber sintetizado o puesto al día ideas de otros hombres. Así, Johann Gottfried von Herder revivió la idea de Vico y Montesquieu de que las comunidades (o naciones) son los sujetos de la historia, y no los individuos; intensificó el interés y el respeto por otras civilizaciones no europeas; fomentó la curiosidad por las religiones no cristianas; y, a un plano nacional, acrecentó la confianza de los alemanes en sí mismos, en su cultura y en su bella lengua, proceso este último iniciado por Lutero, pero modernizado y vigorizado por la obra

2. Cf. Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1.ª ed., 1925). Milán, 1962, p. 206.

3. Esta interpretación de Herder, y las líneas que siguen deben mucho al ensayo «J. G. Herder», de Isaiah Berlin, aparecido en *Encounter*, julio 1965, vol. XXV, n.º 1 (y 2), pp. 29 ss.

de este prusiano. Isaiah Berlin distingue tres elementos originales en el pensamiento de Herder, a saber: el populismo, el expresionismo y el pluralismo. Populismo quiere decir aquí la creencia en el valor, extrapolítico, de pertenecer a cierta cultura o pueblo. El populismo de Herder es prácticamente antinacionalista, pues su interés de no hacer de él un sentimiento de arrogante etnocentrismo es muy alto. Expresionismo significa que la personalidad del hombre o de su comunidad se comprenden a través de su actividad. El expresionismo de Herder cree que cuanto es inteligible en la vida es comunicación y comunidad activa. Para Herder el arte, la civilización y hasta la ciencia no son otra cosa que comunicación, expresión de unas conciencias a otras conciencias. Por último el pluralismo consiste en la creencia de que el espíritu humano se manifiesta de mil formas diferentes, todas ellas dignas de consideración y comprensión. Aunque es natural que un hombre o su grupo se identifiquen con su pueblo y su cultura, es necesario tener en cuenta el valor de las demás. Sin embargo, éstas, en su multiplicidad, no pueden fundirse en una sola. La sociedad ideal abstracta no existe, es un puro mito racionalista. Toda sociedad posee una peculiaridad cultural ineludible.

§ 2. IMMANUEL KANT. — El primer filósofo del Idealismo alemán, Kant (1724-1804), es un excelente ejemplo de pensador que es fruto de las corrientes intelectuales mencionadas: la Ilustración y el pietismo. Immanuel Kant provenía de una familia artesanal de Königsberg, en la Prusia oriental, que le inculcó los principios de un cristianismo práctico e individualista, así como unos hábitos de orden, método y paciencia que serían uno de los rasgos más sobresalientes de su obra y vida. Por otra parte, en la Universidad estudió la filosofía del más típico representante de la Ilustración alemana, Cristian Wolff (1679-1754), vertedor por su parte de la filosofía de Leibniz en las aulas tudescas. El hoy llamado «racionalismo dogmático leibnizwolffiano» era el cuerpo de doctrina que asimiló Kant, y al que luego se enfrentó. Wolff quiso construir un sistema tanto lógico como metafísico basado en los principios de razón suficiente y de contradicción, como una metodología altamente deductiva. Ello se combinaba con un utilitarismo didáctico; Wolff quería una *philosophia et certa et utilis*, con lo cual se acercó mucho a una filosofía de las llamadas del sentido común.

Influido por el riguroso espíritu científico de Isaac Newton, Kant comienza por criticar los planteamientos wolffianos. Dice que hay que establecer los conceptos y axiomas previos a un sistema de metafísica, y no construirlo a partir de la simple base del principio de contradicción. Sin embargo su crítica de Wolff no significa un repudio del espíritu de la Ilustración. Para él ella significó «el fin de la minoría de edad del hombre» porque, gracias a ella, el hombre osó comenzar a valerse de su propia inteligencia, como expresan las palabras latinas *sapere aude*.[4] Kant, sin embargo, intensifica la tarea crítica de tal modo que, frente a él, sus maestros aparecen como filósofos dogmáticos.

Así, Kant —como otrora hiciera Descartes— torna su atención hacia las ciencias exactas, y advierte que están formadas por juicios —«pensar es juzgar», dirá—, ya analíticos, ya sintéticos. Advierte también que existen juicios a *priori*, que son formas inseparables de nuestra conciencia intuitiva, así como los juicios a *posteriori* son fruto de nuestra experiencia del mundo de los fenómenos. Los juicios sintéticos *a priori*, dados ya en nuestra conciencia, son la base de lo que Kant llama una «estética trascendental». Estética, porque se refieren, en primer lugar, a los elementos espacio y tiempo. Trascendental, porque trascienden el yo y nos ponen en contacto con el mundo externo.[5] Junto a la estética trascendental tiene que haber una analítica trascendental, compuesta por un conjunto de categorías que son las que nos permiten alcanzar conocimiento de los objetos físicos al ordenar nuestra actividad perceptiva; las categorías son los conceptos puros del entendimiento.[6] Con todo ello la *Crítica de la razón pura*, que apareció en 1781, hace una distinción fundamental entre «cosa en sí» y su percepción por el sujeto. El sujeto no puede conocer las cosas, sino los fenómenos que de ellas nos llegan. Ello no significa que el mundo sea incognoscible, sino que hay que elaborar una metodología epistemológica más aceptable, antes de poder hacer metafísica.

Para el futuro de la filosofía social, el pensamiento de Kant, en lo que se refiere a la metafísica, tiene el significado de haber puesto en tela de juicio toda ontología anterior. Kant mismo compara su labor con la revolución científica renacentista.[7] Antes de Copérnico el hombre era el centro del universo y su pretensión era conocer el ser de los objetos que en torno de él giraban. Después de él, existen fenómenos a los que hay que ir, cuyas esencias correspondientes nos son desconocidas o quizá no puedan llegar a conocerse. Lo mismo hay que hacer en metafísica: establecer un sistema de conocimiento del universo, no asignar esencias donde no pueden conocerse. La metafísica dogmática, anterior, asignaba realidad a ideas —conjuntos de juicios— que tenía sobre el mundo, es decir, las hipostasiaba gratuitamente. El camino de la filosofía crítica queda así abierto, dispuesto a generalizarse al terreno de lo social.

§ 3. LA MORAL KANTIANA: EL IMPERATIVO CATEGÓRICO. — La *Crítica de la razón práctica* de 1788[8] y un texto aparecido poco antes, en

4. E. G. Arboleya, *op. cit.*, pp. 573-575.
5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1787. Cf. la *Einleitung* y la I parte: «Traszendentale Elementarlehre».
6. *Ibid.*, II parte, I sección, 3, «Von der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien».
7. Kant, *op. cit.*, prefacio a la segunda edición, p. XIII ss.
8. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.

1785, la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*,[9] constituyen la doctrina central kantiana sobre la moral. Esta moral es coherente con la crítica que hace Kant de la metafísica: no se trata de hallar la esencia de la ética, sino de «investigar las condiciones formales a que ha de atenerse cualquier norma para ser válida moralmente».[10] Todo el esfuerzo ético de Kant va dirigido hacia la formulación de esa norma, básicamente racional, que pueda guiar la voluntad humana. La racionalidad de la voluntad ética queda patente en el hecho de que Kant la llame «razón práctica». Sin que ello esté causalmente entroncado con las Declaraciones de Derechos americana y francesa, concuerda admirablemente con su subyacente intención de presentar la voluntad como algo racional. En un sentido general sí lo está, pues ambas concepciones, la del pensador y la de los legisladores, responden a semejantes tendencias culturales.

Kant observa que todo el lenguaje de la ética es de índole imperativo, es decir, prescribe conductas. Según dice Kant en su *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, «la concepción de un principio objetivo en tanto que se impone necesariamente a una voluntad» es un mandamiento, y su formulación «se llama un imperativo».[11] Este imperativo tiene que ser de orden práctico, para que sea seguido por un ser humano no siempre guiado por su facultad racional. Tiene que ser también categórico o absoluto y no hipotético o condicional. Los imperativos hipotéticos quedan determinados por los fines que tiene que lograr la acción, mientras que los categóricos, según Kant, no están determinados por el fin: la acción es un fin en sí mismo. Los imperativos categóricos son los de la ética; en ellos puede el fin no justificar los medios.

Existe un gran número de imperativos categóricos; un mandato tal como: «sé justo» es uno de ellos. Sin embargo, suele hablarse del imperativo categórico kantiano, como si fuera uno sólo. Puede aceptarse esta tradición para referirnos al que ocupa un lugar más central dentro de su filosofía moral. La única y menguada dificultad estriba en que el mismo Kant formuló varias versiones de este imperativo; empero, dichas versiones son coherentes y complementarias.[12] Helas aquí:

I. *Fórmula de la ley universal.* Obra sólo de acuerdo con la máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal.

II. *Fórmula de la ley de la naturaleza.* Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley de la naturaleza.

9. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten*, 1785.
10. E. G. Arboleya, *op. cit.*, p. 587.
11. Citado por José Ferrater Mora en *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, 1958 (1.ª ed., 1941), p. 683. Mi exposición de la idea del imperativo categórico en Kant sigue las líneas de la presentación hecha por el profesor Ferrater, *op. cit.*, pp. 683-685.
12. Presentadas por H. J. Paton, en *The Categorical Imperative* y reproducidas por José Ferrater, *op. cit.*, p. 684.

III. *Fórmula del fin en sí mismo.* Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como un fin, nunca simplemente como un medio.

IV. *Fórmula de la autonomía.* Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como ley universal.

V. *Fórmula del reino de los fines.* Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines.

Y, por último, existe una sexta fórmula, muy parecida a la primera, y a la que Kant llama «ley fundamental de la razón pura práctica», que es la más relevante en el terreno de la filosofía social —sobre todo en sus aspectos jurídicos y éticos— y que reza así:

VI. Obra de modo que tu máxima pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal.

Con la elaboración del imperativo categórico la filosofía moral alcanza un hito de desarrollo; por lo pronto se llega a una concepción extremadamente individualista y racional de la conducta, y ello dentro de la tradición iusnaturalista. Por eso, al pensar en la libertad civil, Kant piensa aún en términos contractualistas. La libertad, según Kant, permite determinar nuestras acciones de acuerdo con el imperativo categórico. Esta libertad no es cognoscible mediante la actividad científica, porque ésta estudia la determinación de los fenómenos por causas ajenas a la voluntad, mientras que el reino de la libertad es el reino de la «causalidad libre». La libertad es una causa en cuanto que determina nuestra acción, pero se trata de una causa que científicamente no es cognoscible, dada su propia naturaleza. Ello no obstante, la libertad existe como postulado básico de la razón práctica, es decir, como guía de la conducta.

§ 4. La paz perpetua. — Kant recoge la filosofía política liberal y la integra en su sistema. En él vemos la idea de la separación de poderes de Locke y Montesquieu, como vemos un contractualismo que Kant mismo reconoce haber captado en Rousseau. El republicanismo burgués de Kant es tan sintético y ejemplar que Karl Marx pudo llegar a afirmar que el pensamiento de Kant es «la filosofía alemana de la Revolución francesa».[13] Sin implicar que sus concepciones políticas carezcan de originalidad, conviene no obstante hacer hincapié en la más importante de ellas, a saber, su breve proyecto *Para la paz perpetua*, única obra directamente política escrita por él, que apareció en 1795.[14] Este proyecto ha despertado recientemente un interés renovado, por las similitudes formales que guarda con él la Carta de las Naciones Unidas,

13. Citado por Norberto Bobbio, «Situation de la philosophie politique chez Kant», en *La philosophie politique de Kant*, de E. Weil y otros. París, 1962, p. 77.
14. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*.

de San Francisco, 1945, así como por el espíritu paneuropeísta que lo inspira.

El anciano profesor de Königsberg, hijo del progresismo de la Ilustración, intentó demostrar, no ya la deseabilidad de la paz internacional, sino su inevitabilidad futura.

Para ello partió Kant de su filosofía de la historia. Según ella las disposiciones naturales de los seres vivos se realizan todas completamente. En el hombre esas disposiciones se realizan en la especie, no en cada individuo, pues cada uno usa de su libertad. El egoísmo de cada hombre haría que la vida humana fuera completamente mezquina si no existieran antagonismos entre los individuos que son la fuerza de la vida civilizada, y no su amenaza. En efecto, gracias a dichos antagonismos, salen los hombres de su aislamiento y se constituyen en sociedad, se organizan. Los nuevos grupos, a su vez, entran en conflicto, en guerra. La guerra puede ser superada con un derecho de gentes, único modo mediante el cual podrán los hombres abandonar su estado de hostilidad. No obstante el derecho internacional triunfará sólo si se establece una liga de naciones (*Völkerbund*). Estas consideraciones aparecieron ya en 1784, en el escrito *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolítico.*

La idea de que el antagonismo y la oposición son motores de la historia no era nueva del todo. Con Kant, sin embargo, vuelve a cobrar singular importancia. Más nueva es la ya mencionada concepción de que todas las posibilidades del hombre encontrarán su realización en la especie, no en los individuos. A ambas nociones les esperaba un vasto desarrollo tanto dentro del Idealismo alemán como en otras doctrinas sociales, en especial la socialista marxista. La plena realización de la razón en la especie supone una participación en la confianza en el progreso, y por lo tanto una seguridad de que, en el futuro, esa realización significará la superación de los antagonismos y el establecimiento de la paz, dado que la razón y la violencia son elementos que mutuamente se niegan.

La paz final puede parecer, de momento, una idea irrealizable, dice Kant. Ello no obstante, cree él, tiene una realidad objetiva

> ... que está garantizada; ella sola, siempre que no sea intentada de un único golpe, revolucionariamente..., sino mediante reformas graduales y según firmes principios puede, por aproximación continua, conducir al bien político supremo, la paz perpetua.[15]

La seguridad con que Kant ve el futuro establecimiento de la paz en el mundo difiere de la manera con que diplomáticos y juristas habían enfocado el problema hasta entonces. En su *Proyecto para llegar a la paz perpetua en Europa* (1712-1771), motivado por la Paz de Utrecht (1713-1714), el abate de Saint-Pierre había ya sugerido la fundación de una organización internacional de

15. Immanuel Kant, citado por Théodore Ruyssen en «Philosophie de l'histoire selon Kant», en *La philosophie politique de Kant, op. cit.*, p. 48.

estados. Esto es también lo que sugiere Kant, pero yendo más allá. Kant no ve la paz perpetua como un acto multilateral de voluntad, sino como un evento histórico fruto de la paulatina generalización de la educación entre los hombres. Kant se da cuenta que el mismo acuerdo internacional puede parecer utópico, y no digamos ya la paz espontánea, sin educación. Además, se opone a la actitud desdeñosa de Rousseau y de Federico II de Prusia, contra el escrito de Saint-Pierre. Por utópica que parezca, afirma Kant, la organización de naciones es el «único medio de escapar a la desdicha en la que se sumen los seres humanos los unos a los otros».[16]

§ 5. EL NACIONALISMO DE FICHTE. — Prusia había sido vencida por Napoleón. En Berlín, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) pronunciaba una serie de *Discursos a la nación alemana* que deben considerarse como algo más que una arenga militar invitando al desquite. Los discursos fichteanos de 1807 y 1808 representan la manifestación primera del nacionalismo alemán extremista. Al mismo tiempo son portavoz de un nacionalismo no exclusivo de Alemania, sino de toda Europa, compañero del liberalismo. Asimismo, dichos *Discursos* se insertan directamente en la filosofía idealista de su autor.

La doctrina de Fichte sobre el nacionalismo tiene sus raíces en su idea de la libertad, según la cual la libertad no es una condición dada, sino una tarea. Vista desde esta perspectiva, la libertad tendrá como peor enemigo la apatía o la pereza y no una situación despótica o de sujeción. La naturaleza de la libertad es obrar. El mero hecho de obrar encuentra ya la aprobación de Fichte, con lo cual se separa del imperativo kantiano, que consideraba buenas aquellas acciones que tenían en cuenta la universalidad de su validez. Como subraya Nikolai Hartmann:

> De esta manera Fichte ha pronunciado una nueva palabra en la historia de la ética. Es el descubridor del valor propio de la acción productora en cuanto tal, es decir, de la actividad y, de esta manera, a la par, del valor propio de la libertad. Aun siendo el problema de la libertad viejo y muy debatido, sin embargo todavía ninguno lo había visto por ese lado. Siempre se había considerado a la libertad desde el punto de vista de la interrogación de si ella es o no posible.[17]

La teoría fichteana de la libertad entraña a su vez una teoría política voluntarista. Ello puede verse ya en su *Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa* (1793), obra llena de entusiasmo. Éste no es sino uno de los muchos escritos que reflejan la enorme conmoción experimentada en Alemania a causa de la Revolución. Schiller, Goethe y

16. Carl J. Friedrich, *Europe, an emergent nation?* Nueva York, 1969, pp. 5-6.
17. Nikolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, vol. I, trad. de Hernán Zucchi, de *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Buenos Aires, 1960, p. 129.

Klopstock le dieron expresión literaria. Fichte la presentó políticamente, y además, en tonos polémicos. Esto último se debía principalmente a que ya habían comenzado a aparecer obras de conservadores —y de simples reaccionarios— que criticaban duramente la obra revolucionaria o los sucesos violentos que se produjeron durante su curso. Merced a esta actitud polemizadora, Fichte comienza a definir, quizá por primera vez en la historia de las ideas, la imagen del retrógrado; según él, los adversarios de la Revolución pertenecen a dos categorías de personas, las que tienen una gran antipatía hacia toda independencia del pensamiento y que ignoran las contradicciones que abriga su propio espíritu, y las meramente perezosas e insolentes, que temen la verdad.[18] Como puede verse, su énfasis es consistente con su idea de libertad como acción; el enemigo es más la pereza y el prejuicio que la defensa activa de los intereses creados por parte de los conservadores.

Frente a esta vertiente universalista y revolucionaria de Fichte se encuentra la de su nacionalismo extremo. Su primera manifestación se halla en *El estado mercantil cerrado*, de 1880, precedente del socialismo de estado y crítica primeriza del liberalismo económico, lo cual no obsta para que en todos los demás aspectos Fichte sea un liberal. Así, por ejemplo, sus *Discursos a la nación alemana* estigmatizan a las clases dirigentes del país y abogan por una regeneración del pueblo alemán, subordinada a una reforma democrática y antielitista.[19] Ello no obstante, los *Discursos* son un canto místico a la nación alemana y a su genio, en detrimento del de los demás países de Europa. Con la retórica emocional del romanticismo y ayudado por su concepción absoluta de la libertad, Fichte pasa francamente al terreno de la xenofobia. Su desprecio por los pueblos latinos de Europa y su declarado antisemitismo están inextricablemente unidos con su nacionalismo. Este último es más exacerbado cuanto que Alemania no estaba aún políticamente unida; mas Fichte, en vez de propugnar una unión de la nación alemana en la democracia universal —como hubiera querido Kant—, soñaba con un imperio germánico racista y, por lo tanto, autoritario. Nada podría contrastar con el nacionalismo universalista de Herder. El romanticismo de Fichte le permite abrazar causas dispares: el liberalismo, el socialismo incipiente, el imperialismo, el respeto a la libertad de conciencia. Por eso, aunque su aportación más duradera sea la nacionalista, no conviene encasillar a Johann Gottlieb Fichte en ninguna tendencia única.

§ 6. HEGEL Y LA DIALÉCTICA. — En el marco del Idealismo germánico fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) quien hizo las aportaciones más valiosas al campo de la filosofía de la sociedad.

18. J. G. Fichte, *Beiträge zur Berichtigung usw*, Introducción. Jena, 1793.
19. Como señala Xavier Léon, *Fichte et son temps*. París, 1927, tomo 3.º, vol. II, p. 87.

Hegel era de Stuttgart, hijo de un alto funcionario público, y recibió una educación protestante, sobre todo en el seminario de Tubinga. Sus compañeros de estudios fueron Schelling y Hölderlin. Con Schelling (1775-1854), tras un período de identificación, entraría en seria disputa filosófica. Su contacto con el segundo (1770-1843) simboliza las fuertes raíces que su pensamiento tenía en el movimiento romántico, tan hondas por lo menos como las que se hundían en la tradición racionalista en su versión kantiana. Después de sendos períodos en Berna y Francfort como preceptor, pasó a la universidad de Jena, donde publicó su primera obra importante, la *Fenomenología del espíritu*, en 1807.

La *Fenomenología* intenta explicar los procesos de la conciencia a medida que camina hacia el conocimiento total de la realidad. Todo el libro está inspirado en la tradición kantiana de averiguar cuál es la relación entre la mente y el mundo externo.[20] Como Kant y como Fichte, Hegel presume que existe una íntima unidad entre conocedor y mundo conocido, pero las soluciones que da a la relación entre ambos son asaz diferentes. Por lo pronto Hegel afirma que el hombre construye su mundo organizando los datos de la experiencia de tal modo que alcanza el convencimiento que dicho mundo es algo independiente de sí mismo. Así, el hombre llega a creer en la auténtica existencia externa de sus propios conceptos. Por ejemplo, la física posterior a Newton cree que existe algo a lo que llama fuerza. En realidad, «fuerza» es un concepto inventado, y no descubierto en el mundo externo, aunque útil para entender mejor los fenómenos. Gracias a tales conceptos vislumbra la mente que el mundo es racional. «Lo real es racional y lo racional es real», reza una expresión célebre de Hegel.

Según la *Fenomenología* las etapas de la conciencia en el proceso de conocer son las siguientes: Hay primero una certeza tan sólo sensible e inmediata, distinta de una segunda etapa, que sería la de la percepción, «que no capta lo objetivo como un "esto" fugaz, sino como una cosa dotada de propiedades».[21] La tercera fase, menos inestable que las anteriores, es la del entendimiento, en la que la mente ya comienza a ver relaciones coherentes entre los fenómenos y a dotarlos de sentido. Ésta culmina en la cuarta etapa, la de la autoconciencia (*Selbsterkenntnis*), que es la conciencia del yo como espíritu. En este momento se puede producir el paso a la «conciencia universal», que es la «intuición del yo como existencia especial distinta de las otras», pero que las reconoce y es reconocida por ellas. Esta conciencia es también la base de todas las virtudes.[22]

La senda a lo largo de la cual avanza el conocimiento a través de las anteriores etapas es dialéctica. El pensamiento no tiene,

20. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, *passim*; hay trad. castellana parcial, por Xavier Zubiri. Madrid, 1935.
21. Ernst Bloch, *Die Selbsterkenntnis. Erläuterungen zu Hegel*; trad. del original inédito, por Wenceslao Roces, *El pensamiento de Hegel*. Méjico, 1949, p. 56.
22. G. W. F. Hegel, *Propedeutik der philosophischen Wissenschaften*, núms. 37 a 39.

según Hegel, una marcha linear y continua. Hase visto que la dialéctica, en su versión platónica, tuvo su relevancia para la filosofía social del mundo antiguo. Parecida o mayor importancia tendrá la dialéctica hegeliana para la del mundo contemporáneo. Para Hegel la base de la dialéctica es la contradicción. Salvando distancias, lo mismo puede decirse de Platón y los sofistas, pues el diálogo es un sistema de contraposiciones. La dialéctica hegeliana comienza con una tesis; por ejemplo, una conciencia que desea conocer. Ante ella se levanta inmediatamente una antítesis; en nuestro caso, un mundo objetivo radicalmente diferente de la conciencia, negación de la misma. Se produce una contradicción entre ambos, de la que surge una síntesis: conocedor y conocido se unen en un plano superior, el conocimiento mismo. Las síntesis son, a su vez, nuevas tesis, de modo que la mente avanza hacia lo absoluto siempre por pasos dialécticos superiores. La dialéctica no es sólo el método de la lógica, sino la vida misma de la experiencia, como afirma Hegel en el prólogo a su *Fenomenología*. Y es, también, la espina dorsal de todas las visiones sociales del filósofo: de su filosofía de la libertad, de su concepción de la historia, de su teoría del estado.[23]

Mediante la dialéctica Hegel intenta superar la dificultad planteada por la filosofía kantiana, que afirmaba que no podemos conocer las cosas en sí. Según Hegel, las síntesis que se producen en los procesos dialécticos de conocimiento van desvelando la realidad que esconden los fenómenos. Esa realidad es, dice Hegel, esencialmente espiritual. La dicotomía entre materia y espíritu (o mente) mantenida por Hume y Kant en formas diferentes no es tal. El espíritu, al conocer, va conociéndose a sí mismo, saltando de contradicción en contradicción, hasta que alcanza la Idea Absoluta, la única que es perfectamente consistente y no encierra contradicciones. Todos los demás conceptos están llenos de ellas. Por ejemplo, el de «ser». Si lo analizamos veremos que contiene su antítesis, el concepto de la «nada». Ambos están dialécticamente relacionados entre sí, y la síntesis será la idea del «devenir», central a toda concepción dinámica del mundo.

El espíritu, pues, tiende hacia la Idea Absoluta. Pero ello no tiene lugar sólo en la mente de cada uno de nosotros, sino en el conjunto de individuos que componen la raza humana. El espíritu se va revelando dialécticamente a sí mismo a través de mentes finitas, concretas. Por eso afirma Hegel que el espíritu es un «universal concreto», en una de sus muchas expresiones oscuras. Este espíritu, parte del cual es la naturaleza por él creada, tiene dos vertientes, la subjetiva y la objetiva. La primera está representada por los sentimientos y los pensamientos de cada uno de nosotros; la segunda, el espíritu objetivo, está representada por

23. Una comprensión de la metafísica y de la dialéctica de Hegel es harto difícil. Además del libro de E. Bloch, citado, son de recomendar el de Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947; y el de Nikolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. Hegel*, (vol. II), 1929; trad. cast. de Emilio Estiú, Buenos Aires, 1960.

las formas de la sociabilidad, entre las cuales es el estado la más alta.

§ 7. Libertad y alienación según Hegel. — En el proceso de conocimiento el hombre va desde la falta de conciencia hasta la plena conciencia de sí, pasando por un ordenamiento de las percepciones sensoriales de tal modo que se obtenga una imagen coherente del mundo. Mas una vez alcanzada la autoconciencia no cesa el proceso. La autoconciencia no sólo ha significado la distinción del yo del resto de los objetos, sino también del resto de los sujetos, de los otros yos. Frente a ellos, el yo no tiene simplemente apetitos, como ocurre frente a los meros objetos, sino un deseo intenso de ser reconocido como ser humano.

En un principio, el yo quiere ser reconocido, pero no quiere reconocer, lo cual le pone en conflicto con los demás. Si no fuera porque no se habla del poder, sino del deseo de satisfacción del anhelo de reconocimiento, nos encontraríamos aquí con el esquema de Hobbes.[24] El conflicto que se produce entre los hombres que piden reconocimiento pero que no quieren concederlo no lleva a una guerra universal, atomizada (como en Hobbes) porque hay hombres más resolutos, más decididos, y otros más débiles y más tímidos. Éstos son los subyugados, los esclavos; aquéllos los dominadores, los amos. Éste es el origen de la desigualdad entre los hombres, cuestión tan vieja como la misma teoría social, pero reavivada y convertida en tema central desde la obra de Rousseau. La única manera de paliar o eliminar esa situación es la general aceptación de la dignidad inherente a todo hombre. Un reconocimiento de esa índole significaría el triunfo del reino de la libertad en la sociedad humana. La libertad consistiría en que tratáramos, en el sentido kantiano del imperativo categórico, a los otros hombres como fines en sí mismos, y no como medios. El hombre común, aunque no pueda expresarlo con lenguaje kantiano, tiene una intuición de su propia dignidad y valía,[25] merced a la cual puede pensarse en una instauración de un mundo libre. Pero para ello hay que profundizar más en el significado de las relaciones que hacen que existan hombres sin libertad, es decir, en las relaciones entre amos y esclavos.

Para ello esboza Hegel una parábola en la *Fenomenología*, la «del amo y el esclavo». El esclavo no trabaja para sí, sino para su dueño, luego no se pertenece, está enajenado o alienado. Sin embargo, su trabajo lo pone en relación abierta con la naturaleza, la cual transforma y a su vez le transforma a él, pues gradualmente va aumentando sus conocimientos acerca de la naturaleza y sus leyes, por el mero hecho de trabajarla. Mientras tanto el amo ignora los secretos de la naturaleza y, lo que es peor, no puede conseguir reconocimiento como ser humano. Aunque el esclavo quisiera reconocerle como ser humano no lo conseguiría,

24. John Plamenatz, *Man and Society*, Londres, 1963, vol. II, p. 153.
25. *Ibid.*, p. 153.

porque es inferior a él. Si lo hiciera dejaría de estar subyugado, y el amo cesaría en su calidad de señor. Por otra parte, el amo quiere mantener al siervo porque ello le da sensación de superioridad y dominio, y porque lo necesita. No así el esclavo, que sigue en su condición únicamente a causa del temor. Si el esclavo, o el hombre subyugado, alcanza la libertad —como ocurre en una revolución—, dice Hegel que la proclama para todos. El esclavo no desea mantener un régimen de señores y esclavos. La libertad surgirá — y surge, pues es un devenir— de este proceso dialéctico entre amos y esclavos, dominadores y dominados. En el centro de este proceso se halla, pues, el fenómeno de la alienación, que tiene en Hegel su primer filósofo. La alienación es una falta de cumplir con la propia esencia, falta que sólo la libertad realizada puede subsanar. Es un no ser lo que se puede y debe ser.

La consecución de la libertad no se hace a través de la mera oposición entre estos dos tipos de hombres, sino en virtud también de un estado peculiar de conciencia que Hegel llama «conciencia desdichada».[26] La conciencia desdichada difiere por completo de las desarrolladas por las filosofías de la consolación o del conformismo moral, en especial del estoicismo y del escepticismo. El hombre con una conciencia desdichada reconoce que no es libre, porque su mundo no es dominado por él. La conciencia desdichada es la del espíritu enajenado, y, cree Hegel, encuentra expresión en la religión. Mediante la adoración de Dios el hombre se imagina libre, plenamente reconocido por Dios en un mundo por venir, y no en éste. Como quiera que lo que importa es la «libertad concreta» y real, Hegel entiende la manera cristiana de entender la igualdad de los hombres ante los ojos de Dios como un paso necesario en el desarrollo histórico del espíritu, pero no como un estado definitivo de la conciencia. La libertad sólo se alcanzará cuando el hombre proyecte sobre sí mismo y sobre su mundo su propia conciencia desdichada. Será éste el momento de la subjetividad, como dice Hegel, el momento de la intensa y lúcida autoconciencia. Ahora bien, tal momento puede comprenderse sólo históricamente, como un desarrollo de la conciencia hacia la libertad. Semejante concepción de la conciencia desdichada o angustiada frente a su ausencia de libertad entraña, a un nivel social y a la vez temporal, toda una peculiar filosofía de la historia.

§ 8. La concepción hegeliana de la historia. — Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*[27] conciben la marcha de la humanidad a través de los tiempos como el desarrollo de la conciencia común hacia lo Absoluto. Esa marcha es esencialmente racional. La historia se concibe, pues, como el gran despliegue de la razón

26. F. W. Hegel, *Phänomenologie*, IV, B 3.
27. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, aparecidas póstumamente, en el vol. IX de sus obras completas 1832-1845; trad. castellana de José Gaos, Madrid, 1928.

en el tiempo, desde el momento en que el hombre era prácticamente un ser en estado animal hasta el momento cumbre de su conciencia del mundo y de sí, que es el de la consecución de la libertad plena.

La historia sólo puede serlo del espíritu, pues sólo él tiene conciencia. El mundo inanimado propiamente carece de ella, y existe en puridad en cuanto es concebido por los seres inteligentes. Estos seres sólo pueden comprender el mundo si son libres, de modo que la historia puede también concebirse como el progreso de la libertad. Por eso a Hegel le interesa la historia occidental más que ninguna otra. La aportación griega, la cristiana y la germánica le parecen a Hegel pasos sucesivos en el camino de la libertad. Ese camino, no es continuo, sino, de acuerdo con su *Fenomenología*, dialéctico. Aquí las similitudes con Vico —quien por otra parte no parece haber influido directamente sobre Hegel— son considerables. Según Hegel el desarrollo histórico sigue unos momentos lógicos cuyo ritmo dialéctico no está reñido con una circularidad espiral semejante a la explicada por Giambattista Vico. En Hegel, sin embargo, no actúa directamente la Providencia, externa a los humanos, sino el espíritu de ellos. Este espíritu es el recién aludido espíritu objetivo, no el individualista y subjetivo. Según la ya mentada doctrina del «universal concreto», el espíritu se manifiesta también en «universales concretos» o, mejor, en «todos concretos», que son los pueblos o naciones, los verdaderos protagonistas de la historia. Cada pueblo tiene un espíritu nacional o *Volksgeist*, que nace, crece y decae. Pero no desaparece, sus frutos son recogidos por otro pueblo, mal percibidos al principio, pero en expansión después, a medida que se desarrolla su autoconciencia.

Esto plantea varias cuestiones importantes sobre la preeminencia histórica de cada pueblo determinado. Hegel considera que el pueblo portador del espíritu tiene frente a los demás, menos geniales, más sumisos, menos emprendedores, todo un conjunto de derechos imperiales y señeros. El ejercicio de estos derechos, no obstante, con su inevitable aplicación de la violencia, llevará en sí los gérmenes de la destrucción y del desprestigio de ese pueblo ante los otros. Sólo la historia universal lo absolverá y lo colocará en el lugar que le corresponde. El *Volksgeist* no es, pues, sino una parte del espíritu universal. Cada espíritu nacional tiene un principio conformador que desarrolla plenamente, hasta que sobreviene su muerte. Cuando en el teatro de la historia aparezca otro principio que deban desarrollar los hombres, ése será otro, y más alto. No hace falta decir que la concepción hegeliana de la historia arranca y se mantiene dentro de la línea de la fe en el progreso que se viene poniendo de relieve a partir de nuestro primer contacto con la Ilustración.

Aunque el pensamiento político de Hegel presenta ciertos rasgos absolutistas, su concepción del hombre es individualista y liberal. Precisamente por ello surge una dificultad al tener que explicar cómo es que existe un espíritu objetivo que no parece

tener en cuenta al subjetivo. Esencialmente se trata de un problema con el que han tenido que enfrentarse todos los individualistas que han querido explicarse el sentido de la historia. El caso típico es el de Adam Smith; para esclarecer cómo era posible la armonía económica en el mundo liberal de competencia universal por él preconizado, Smith recurrió a la «mano invisible» de la Providencia, que guiaba las acciones de sus *homini oeconomici*. Lo que para Smith era la «mano invisible» es para Hegel la «astucia de la razón». Dicha astucia queda definida por él mismo diciendo que es «el hecho de que la razón haga actuar para ella a las pasiones».[28] Naturalmente, por razón debe entenderse aquí razón universal, que desvela y crea el mundo dialécticamente, a medida que se despliega el espíritu. Por la astucia de la razón, el ambicioso que cruza los mares para conquistar y someter a sangre y fuego a otros pueblos está sirviendo a unos fines más altos, aunque lo ignore. Y es que, dice Hegel, aunque los hombres aspiran a satisfacerse a sí mismos con sus pasiones y apetitos, el resultado de sus actividades difiere en gran medida de sus intenciones. La razón que guía la historia comete así una argucia con los hombres. Mediante ella los hombres laboran en pro de los fines superiores del espíritu absoluto. «Nada grande se ha hecho en el mundo sin la pasión.»[29] La pasión es subjetiva, pero sus resultados están acordes con los dictados del espíritu objetivo.

§ 9. DERECHO, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO. — «El derecho es la existencia de la libertad», su realización, o sea, la libertad entendida como espíritu objetivo,[30] dice Hegel. Aquí va más allá que Kant, para quien aún se trata de una regulación externa de la conducta. En Hegel, derecho es plasmación de la libertad, entendida esta última como expresión de una voluntad necesaria, y no arbitraria. Evidentemente hay aquí alguna contradicción, pues la voluntad es explicada por Hegel como determinada por el espíritu en su desarrollo hacia lo absoluto, lo cual no le impide llamarla libre. Esta cuestión aparte, existe siempre, según Hegel, una estrecha relación de coincidencia entre la voluntad racional del individuo y la voluntad universal, expresada por el derecho de la comunidad, es decir, por sus leyes y costumbres o convenciones. La zona donde se reconcilia la voluntad individual con la universal es el estado. Sin embargo, el estado no puede confundirse con la esfera de la que Hegel llama sociedad burguesa o civil (*bürgerliche Gesellschaft*), área donde se encuentran los intereses particulares y donde se forman los más diversos grupos humanos, desde los más elementales —familia— a los más complejos —corporaciones—. El estado es para Hegel nada menos que

28. *Ibid.*, *I*, 97.
29. *Ibid.*, *I*, 63.
30. N. Hartmann, *op. cit.*, vol. II, p. 412.

la realidad de la voluntad sustancial, que lleva en sí la autoconciencia especial elevada a su generalidad, es lo racional en sí y para sí.[31]

Lo cual quiere decir que el estado es el sumum de la racionalidad. Y como quiera que la libertad se expresa racionalmente, será también posible afirmar que el estado «es la realidad de la libertad concreta».

Esta glorificación del estado no hubiera sido sospechosa a los críticos posteriores a Hegel si, para este autor, el estado prusiano no representara también la cumbre de la organización política. Además, su adhesión teórica al poderoso reino teutón acentúa los rasgos conservadores de su filosofía, que en su *Filosofía del Derecho* están más patentes que nunca. Hegel, como Fichte, ve en el estado la personificación del espíritu nacional, porque comprende que con ello se impondrá la idea de la unificación de los diversos reinos y principados alemanes. La veneración sentida por Fichte y Hegel hacia el estado tiene, pues, fines de política práctica. Pero si bien es cierto que Hegel ve en el estado prusiano un conjunto singular de virtudes que coinciden con su teoría política general, no lo es que Hegel fuera el justificador del absolutismo prusiano de su tiempo, y menos del que vino después.[32] Ello no podía ser así en un autor que, por conservador que fuera en algunos sentidos, concibe el estado como sistema jurídico, en la mejor tradición liberal. Ello no quiere decir que Hegel profese especial veneración a una declaración pública de derechos. Como historicista que era, lo que le interesaba era la institucionalización de las leyes que garantizaban la libertad, por antiguas que fueran, como la Magna Carta. En más de un lugar le vemos combatir las formas de neofeudalismo que pugnaban por establecerse frente a la marea revolucionaria de su tiempo. Ello lo hacía Hegel en nombre del *Zeitgeist*, el espíritu de la época, dimensión temporal y universal paralela a la del *Volksgeist*. Que quede clara esta dimensión de Hegel con sus propias palabras:

Lo más duro que al hombre le puede suceder es el verse apartado del pensamiento y de la razón y del respeto a la ley y de la conciencia de cuán infinitamente importante es que los deberes del estado y los derechos de los ciudadanos se hagan constar por escrito, hasta el extremo de verse obligado a acatar lo más absurdo como si fuese la palabra de Dios.[33]

Queda, pues, en evidencia que Hegel no describió con su teoría del estado —ni pretendió hacerlo— el estado prusiano en particular, por mucho que le reconociera el honor de ser el más cer-

31. Definición famosa, reproducida por E. Bloch, *op. cit.*, p. 224, entre otros autores.
32. Como han demostrado Eric Weil, *Hegel et l'État*, París, 1950, y Jean Hyppolite, *op. cit.*, además de Marx; autores citados por Jean Touchard y otros, *Histoire des idées politiques*, París, 1959, vol. II, p. 499.
33. Citado por E. Bloch, *op. cit.*, p. 230

cano a su esquema. Hegel intentó describir la naturaleza y dinámica del estado moderno en general, al que presenta como «destino racional» del hombre contemporáneo. Es un destino porque el ciudadano privado no puede sustraerse a participar en su vida. El mundo moderno ha presenciado el desarrollo del individualismo, de los hombres aparentemente separados de la vida política, con unos derechos frente y contra el estado; de este modo existe una sociedad civil y una sociedad política, dice Hegel, insistiendo sobre esta distinción tan importante para la concepción burguesa del orden social. El estado, empero, salva el vacío causado por la escisión mediante una astucia. «El estado es la astucia», llega a decir Hegel. Esta astucia —no muy distinta de la astucia de la razón recién explicada— consiste en la utilización, por parte de la sociedad política o estado, de la libertad privada de los ciudadanos. Éstos, impelidos por sus intereses particulares, se ven, sin embargo, obligados a reconocer la existencia de un ente político superior, para obtener a su vez reconocimiento. Mediante este doble reconocimiento dialéctico, los ciudadanos privados entran en fusión con lo universal racional, representado por el estado.

Pero hay que cualificar lo anterior. Hablamos de fusión sólo en términos simbólicos. Aunque la autoridad del estado sea absoluta no quiere ello decir que pueda destruir el conjunto de instituciones —económicas, morales, religiosas— que medran en el seno de la sociedad civil. Al contrario, su superioridad ética y jurídica depende de ellas. Así, el estado, si atacara la propiedad privada, a la larga se estaría atacando a sí mismo. Hegel traza de este modo toda una teoría de la sociedad pluralista liberal,[34] según la cual hay una serie de instituciones autónomas —gremios, corporaciones, asociaciones culturales— que se interponen entre el individuo y el estado y que protegen al primero y que constituyen en su conjunto la sociedad civil. Si desaparecieran, implica Hegel —y sostienen hoy los teóricos del liberalismo—, el estado se encontraría ante una masa impersonal, atomizada, de individuos. El individuo estaría en plena indigencia política, a la merced del despotismo de un tirano, que podría ser el monarca, pero que podría también ser la muchedumbre.

El pluralismo de Hegel no se extiende homogéneamente a toda la sociedad; Hegel es un liberal de derechas, que reconoce grados diversos de participación en el estado a cada clase social, y que acepta la división en estamentos (*Stände*) como algo normal. Acepta la monarquía hereditaria por razones tradicionales, y no cree en un sistema electoral directo, sino en una representación estamental dentro del parlamento. Su preocupación por la racionalidad da un papel preponderante, dentro del estado por él imaginado, a los altos funcionarios, acostumbrados por tradición al gobierno, a la jerarquía y a la eficiencia. Cree Hegel en la imparcialidad de esta clase, en su capacidad de estar por encima de los intereses particularistas que son característicos de la sociedad

34. *Philosophie des Rechts*, 1821, sección 301.

civil. Todo esto, combinado con la preeminencia que Hegel concede a la ley constitucional, le hace atacar tanto a los constitucionalistas de la Revolución francesa —por improvisadores— como a las instituciones políticas británicas —por feudales—. La combinación de tradición y racionalismo es lo que Hegel quería ver encarnado en el estado contemporáneo. Se negó a ver ambas cosas unidas en la organización política de los demás países. Superadas estas obvias deficiencias, queda la aportación de Hegel de haber integrado explícitamente la burocracia y el cuerpo de funcionarios a la teoría política. Hegel creía que su imparcialidad —por mínima que fuera—, su aplicación de los reglamentos, o sea, una concretización de lo universal, representaba una manifestación palpable de la racionalidad del estado. Hegel veía las relaciones entre la voluntad particular del ciudadano, la general representada por el estado, y la racionalidad representada por su burocracia, en términos armónicos; ello es así sobre todo al referirse a la monarquía constitucional prusiana, que intentaba apoyarse sobre la burguesía (sociedad civil) y la nobleza (cargos públicos y altos funcionarios). Esta visión burguesa conservadora iba a ser la base para la crítica ulterior que haría el sector radical de los discípulos del filósofo contra algunas de sus ideas políticas; también lo sería para la justificación de una actitud opuesta, de signo reaccionario, animadora del imperialismo prusiano.

CAPÍTULO III

CONSERVADURISMO Y REACCIÓN

§ 1. — El aumento en amplitud e intensidad de los movimientos revolucionarios no sólo acrecentó, como es lógico, el número de los partidarios del cambio, sino que, por reacción, agudizó las posiciones de aquellos que se oponían a tal cambio. La oposición ciega y sistemática tiene más interés en el campo de la historia de los hechos que en el de las ideas sociales. En el campo de los hechos esa oposición se concreta en una conducta política determinada, antirrevolucionaria. En el campo de las ideas esa política no responde a una ideología excesivamente rica en aportaciones, ni genera un pensamiento social de una gran originalidad. No obstante, el pensamiento contrarrevolucionario posee un interés muy grande. Primero, porque la filosofía creadora posterior a la Revolución francesa tiene que habérselas sistemáticamente con él. Segundo, porque un amplio sector del pensamiento contrarrevolucionario no participa de una cerrazón total al cambio, sino que abre el camino a un evolucionismo de aspectos más constructivos; se trata del conservadurismo. Y tercero, porque en el seno del pensamiento contrarrevolucionario surgen ciertas tendencias irracionalistas y pesimistas que combaten por vez primera la naciente confianza en el progreso, se instalan en el panorama intelectual de la Europa decimonónica y penetran profundamente en importantes sectores de la filosofía social contemporánea.

¿Qué es el conservadurismo? He aquí una pregunta difícil de contestar. No existe *una* teoría política conservadora, como tampoco existe un programa político concreto que defina a todos los grupos conservadores. El conservadurismo es una actitud, o un conjunto de ellas, y sólo puede explicarse históricamente. El conservadurismo comenzó a surgir en los sectores tradicionalistas de Europa a partir de la Revolución francesa; la palabra que expresa la actitud comenzó a usarse a principios del siglo XIX, para englobar una ideología naciente, que se oponía abiertamente a la Revolución. En aquellos momentos históricos los conservadores se enfrentaban, en nombre del orden y la tradición, al que ellos consideraban terrorismo jacobino y a la agresión napoleónica. Los partidarios de la Revolución creían que sus fines altruistas, y los cambios producidos, eran más importantes que las víctimas causadas. Los conservadores, en cambio, creían que los medios

revolucionarios en ningún caso habían justificado los fines. Los conservadores más extremistas —los reaccionarios— ponían en tela de juicio los mismos fines, es decir, los ideales de «libertad, igualdad y fraternidad».[1]

Al llegar a este punto, es menester hacer una distinción muy clara entre los conservadores propiamente dichos y los reaccionarios. El conservador, en principio, no es enemigo del cambio de las instituciones sociales. Para aceptarlo, empero, pone como condición que ocurra sin violencia, dentro del marco de la tradición, y con un ritmo lento. Al criticar la revolución de 1789, el conservador de principios de siglo dice defender la libertad y se opone, ante todo, a la dictadura jacobina. La libertad, en cambio, no es un concepto importante para el reaccionario. El reaccionario es un tradicionalista, es decir, quiere volver a poner en vigor la tradición, o el pasado. Ahora bien, se trata de una tradición o un pasado según los entiende él, con inexactitudes idealistas. El conservador puede ser un hombre de su tiempo, el reaccionario es un hombre desfasado. A pesar de que estas distinciones son claras, en la realidad hay un sinnúmero de casos intermedios, y cada pensador, así como cada política determinada, puede participar de ambas tendencias en grados diferentes. Ello no obstante, es posible seguir dos tradiciones, la conservadora —evolucionista—, con su origen en Inglaterra, concretamente en Edmund Burke, y la reaccionaria —inmovilista— de raíces aristocráticas. La primera es una rama importante de liberalismo, pues es el ala derecha de ese movimiento y doctrina.

§ 2. EDMUND BURKE. — Al estallar la Revolución en Francia, el partido liberal inglés, *whig*, recibió la noticia con extremo entusiasmo. Para muchos de sus miembros se trataba del comienzo palpable de la democracia auténtica, y casi todos veían en ella una prolongación de los acontecimientos revolucionarios que había presenciado la misma Inglaterra bastantes años antes. Mas a medida que iban llegando nuevas de violencia, tumultos y ejecuciones sumarias, empezó a formarse una opinión contraria a los revolucionarios. La cosa llegó a agudizarse de tal modo que el partido *whig* se escindió. Mientras una parte lo abandonaba para engrosar las filas *tories* o conservadoras, otra continuaba en su posición prorrevolucionaria, lo cual le valió el ostracismo y hasta la persecución política.

Uno de los antirrevolucionarios era Edmund Burke (1729-1797), quien había defendido con denuedo la Revolución americana y que había atacado, en el Parlamento, los abusos cometidos por la Compañía de las Indias orientales en la península indostánica. El libro que publicó Burke a fines de 1790, las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* rompía —pero solamente en apariencia— con sus campañas anteriores. En efecto, este texto, que pronto

1. Peter Viereck, *Conservatism*. Nueva York, 1956, pp. 10-11.

alcanzaría fama, abre ya el camino a un nuevo tipo de liberalismo, el conservador, cuyas raíces están ya en la obra de Montesquieu, y que es tan enemigo de las revoluciones violentas como lo es de la contrarrevolución sistemática. Por eso, si bien es cierto que Burke es antirrevolucionario, no lo es que sea contrarrevolucionario en el sentido de oposición ciega al cambio que esta última palabra tiene:

Burke se opone a la Revolución desde el presente que integra, y en cierta manera realiza, el pasado y el futuro, pero por lo mismo se opone a la contrarrevolución. Todo lo que altere el orden de una situación actual constituida por la lenta acumulación de sucesivos estratos históricos es para él perturbador. La historia sólo le preocupa en la medida en que la historia compone el presente.[2]

Y la genuina preocupación por el presente es lo típico del conservador frente al reaccionario. Ahora bien, sólo se puede ser conservador en el seno de sociedades como la de Burke, que han institucionalizado el cambio, aunque sea defectuosamente. En el continente europeo el conservadurismo burkeano es mucho más difícil, y el hombre de actitudes conservadoras se ve marginado, a no ser que las abandone para militar en la reacción. Por eso, visto desde Inglaterra, no hay contradicción alguna en el hecho de que Burke defendiera la Revolución americana y atacara la francesa. La primera parecía querer instaurar en el Nuevo Mundo una república controlada por los terratenientes y la minoría educada del país; por otra parte, la rebelión de las colonias parecía dirigida contra la autocracia de la corte británica. Ambas cosas eran caras a su mentalidad: Burke estaba identificado con el Parlamento de su país, dominado enteramente por las clases más altas, y guiado por los clubs *whig* y *tory*, que se reunían extraoficialmente, y al mismo tiempo, se oponía a una excesiva autoridad real. Para él la continuidad histórica era fundamental, y el Parlamento encarnaba esa continuidad y la celosa defensa, a través de los siglos, de las libertades de ciertas clases. El naciente jacobinismo de la Revolución continental usurpaba, a sus ojos, esas libertades, lanzaba contra ellas unas masas delirantes y llenas de arrogancia, para sumir a la nación en un estado tiránico peor que el anterior. El éxito de sus *Reflexiones* se debió, en los años siguientes a su publicación primera, a haber puesto de relieve, ya en 1790, los aspectos de la revolución que menos podían agradar a la burguesía inglesa. La falta de objetividad de su relato está fuera de dudas —Burke sólo tenía informaciones de segunda mano—, pero tal fallo no ha sido nunca una barrera contra la popularidad. Tampoco fue óbice para que la obra de Burke pusiera de relieve, ante las conciencias de la época, un nuevo elemento en la marcha de los asuntos humanos: la tradición.

2. Enrique Tierno Galván, en su prólogo a su trad. de Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Madrid, 1954, p. 10.

La Ilustración había operado sin tener en cuenta la existencia de una marcha histórica. Vico aparece como un hombre aislado, si consideramos su entendimiento de la historia. Edward Gibbon (1737-1794), el más grande historiador de la época, había dedicado sus afanes a describir la *Decadencia y caída del Imperio Romano* y Montesquieu a meditar sobre los orígenes y causas de ese declive. No obstante sus esfuerzos no cambiaron de inmediato las concepciones históricas predominantes pues, al creer en el progreso, los ilustrados tendían a ver el pasado como conjunto de imperios superados, que nacían, crecían y morían. El enfoque de Burke, en cambio, sin pretensiones en la historia universal, planteaba una continuidad histórica que superaba la concepción que podríamos llamar del «esplendor y la decadencia» inevitables. El influjo de esta manera de ver la historia sobre el pensamiento posterior, y en especial sobre el del Idealismo alemán, es notorio. Lo que para Burge es actitud, se convierte en Hegel en sistema.

Por estas razones se opone Burke al contractualismo de un Rousseau, según el cual se puede constituir una sociedad en virtud de un concierto de voluntades. Para Burke la sociedad no es sólo un pacto entre vivos, sino la consecuencia de las acciones de los antepasados, y la preparación del mundo para los que han de venir. El amor y veneración de Burke por las generaciones pasadas es ya un elemento del naciente movimiento romántico europeo. Fue precisamente él quien, con su obra *Investigación sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello*, ya en 1756, había iniciado la estética romántica en Inglaterra. A Burke, pues, le repugna el racionalismo revolucionario, sus declaraciones de derechos, su fe en la ley promulgada, que le parecen muestras de un idealismo irreal, rayano en la demencia, dignas acciones del «metafísico caballero» Don Quijote, mas no de políticos responsables.[3] El *Bill of Rights* de Inglaterra es el único tipo de declaración de derechos aceptable, porque surge dentro de la dinámica histórica, como un logro más del pueblo inglés. En cambio la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano refleja un «principio abstracto» desligado de las condiciones históricas verdaderas y concretas y aplicado por unos hombres que han caído «en la trampa de una metafísica sofisticada».[4] Burke cree en la libertad y en las garantías de esa libertad, como todo liberal, pero las entiende históricamente, y no cree que los seres humanos puedan instaurarla total y súbitamente en el seno de su sociedad. Cree también en el cambio —paulatino— y desdeña a los estados «que no pueden cambiar nada», pues «carecen de medios de conservación».

Esto no obstante, el cambio y la tendencia al mismo no son vistos con demasiado favor en la obra burkeana. Burke los acepta por sentido común, porque se percata de la insensatez de resistir cuando algo es inevitable. Su defensa de las minorías gobernan-

3. Edmund Burke, *ibid.*, p. 35.
4. *Ibid.*, pp. 49 y 65.

tes, de la desigual distribución de la propiedad, su desprecio por el vulgo y las por él consideradas viles pasiones de la plebe, y su incapacidad por comprender los desmanes de la aristocracia francesa le dan un puesto destacado en el marco del pensamiento antirrevolucionario. Pero su «tradicionalismo liberal», como él mismo lo llama,[5] le convierte en el fundador del conservadurismo evolucionista, una doctrina política a la que no faltan seguidores aún hoy.

§ 3. La restauración. — Los países que habían sufrido el doble embate del jacobinismo y de las invasiones napoleónicas no pudieron presenciar, de momento, un florecimiento del conservadurismo a la inglesa. Los movimientos antirrevolucionarios son en estos países esencialmente reaccionarios. Van dirigidos directamente a la restauración del antiguo régimen. Sin tener en cuenta la irreversibilidad de muchas de las medidas tomadas por los períodos revolucionarios, ni las transformaciones operadas por el industrialismo naciente, ni los decisivos cambios de mentalidad percibibles por doquier, los gobiernos de los países de Europa que más temían la revolución se reúnen en Viena, en un Congreso que intenta establecer un sistema internacional de represión y de ingerencia en los asuntos internos de cada estado (1815). El Congreso de Viena, inspirado por el príncipe Metternich (1773-1859), al servicio del Imperio habsburgués, se concretó en la Santa Alianza, que intervino eficazmente contra los liberales en Nápoles y en España. Una idea del reaccionarismo de la Santa Alianza la da la oposición de Metternich a las aspiraciones de independencia sentidas por los griegos, quienes tuvieron que guerrear solos contra el turco. Pero la Restauración no es únicamente un movimiento político que desea frenar la marea liberal, es también una corriente intelectual y una ideología.

El conde Joseph de Maistre (1753-1821) se convirtió rápidamente en el pensador más influyente de la Restauración. Frente a la divisa revolucionaria de «Libertad, Igualdad, Fraternidad», Maistre lanzó su slogan de «trono y altar» que, si bien no arrastró a las masas, consiguió apelar a la nobleza exiliada y a un considerable número de personas que temían perder el uno o el otro. Lo peculiar de su pensamiento estriba en haber atacado frontalmente, no ya los actos de violencia cometidos en el curso de la revolución, sino sus mismos principios doctrinales. Para ello, Maistre no podía emplear un lenguaje racionalista, dada su ideología, sino un lenguaje romántico, irracionalista, sentimental. Enmarcado en este lenguaje, el fundador del pensamiento reaccionario esconde algunas ideas no desdeñables, sobre todo en cuanto que representan una primera crítica seria a la confianza en la razón que había establecido con aparente solidez el período de la Ilustración. Su *Ensayo sobre el principio generativo de las constituciones políticas*, 1810, insiste en los argumentos teológicos tradicionales del

5. *Ibid.*, p. 96.

pecado original, pero enfatiza con habilidad el hecho de que la razón es débil y limitada. La sociedad, en cambio, es inmensamente compleja, y es un error y una petulancia quererla dominar con una simple hoja de papel que contenga una pomposa Declaración de Derechos. Maistre ridiculizaba así la evidente ingenuidad de los redactores del famoso documento. Al mismo tiempo conseguía probar a su manera las limitaciones humanas, y extraía la conclusión —compartida por los conservadores— de que la evolución histórica de la sociedad debe imperar sobre los actos decisorios que son consecuencia de unos principios morales abstractos. Pero la desconfianza de Maistre en la razón es total; con Maistre comienza la era del irracionalismo consciente. Maistre aboga por el mantenimiento y desarrollo de sistemas sociales basados en el prejuicio. Según él, el prejuicio es el origen de la estabilidad y del buen funcionamiento de la sociedad:

> La cuna del hombre debe estar rodeada de dogmas, de modo que cuando despierte su razón, encuentre que todas sus opiniones están ya hechas, por lo menos aquellas que atañen a su conducta. Nada más importante para el hombre que el prejuicio.[6]

Prejuicios, para Maistre, equivalen abiertamente a religión. Y para él, los revolucionarios son tan enemigos de la propiedad como de la religión. A partir de este momento, y por largas décadas, el pensamiento reaccionario y la religión irán unidas en las mentes europeas. La disociación —que no ha sido aún completa— es reciente. El dogma de la perversidad original del hombre conviene a toda visión irracionalista de la sociedad, y en él insiste Maistre en sus *Consideraciones sobre Francia.*[7] Por lo tanto tan sólo el prejuicio puede frenar sus propensiones innatas. Naturalmente, los hombres ordinarios son peores aún que los refinados por la cultura y la educación, y son ellos los que necesitan en especial la bendición del prejuicio.

A pesar del desprecio que Joseph de Maistre siente por la ignorante masa, no cree que ella pueda provocar un desastre civil. Maistre desconfía más de los demagogos que del pueblo. Al igual que algunos griegos y romanos, Maistre creía que el político rapaz es el peligro más eminente, y casi el único, con el cual puede enfrentarse el orden social. Pero en contraste con los clásicos, Maistre ve en las masas una total pasividad; son un mero objeto, no un sujeto del proceso histórico. Para él el pueblo ni siquiera entra en una revolución, por muy conspicua que sea su presencia en los tumultos y en las manifestaciones. Maistre cree que existe un grupo reducido de personas, conocedoras de su oficio subversivo, dotadas de gran voluntad, que intenta cambiar el mundo. De esto se desprenden dos lecciones. Primero, Maistre considera que existe una conjura contra las fuerzas del orden,

6. Joseph de Maistre, *Études sur la Souveraineté*, I, X.
7. Luis Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*. Madrid, 1945, p. 224.

llevada a cabo por unos pocos, sin participación popular auténtica. Desde la aparición de sus *Consideraciones*, en 1797, la idea paranoica de la conjura radical ha pesado sobre las mentes reaccionarias. Segundo, Maistre suministra con ello una idea optimista para los adalides de la restauración: lanzar una revolución es tan fácil como deshacerla y volver a traer el antiguo régimen. La masa del pueblo es, pues, impotente. Y, en el fondo, también lo es el individuo, pues el mundo es gobernado férreamente por la divina Providencia.[8] Esto está en contradicción con su idea de que unos pocos pueden, debidamente confabulados, mantener un orden o cambiarlo. Pero la contradicción no impidió que la Santa Alianza abrazara y practicara ambas ideas con igual entusiasmo.

He mencionado el peso de la religión en la obra de Maistre. Hay que aclarar que no se trata sólo de religión, sino de clericalismo. En un escrito sobre el papado,[9] Maistre lo coloca en el pináculo de la sociedad. La idea pudiera parecer la de un güelfo trasnochado si no estuviera vinculada a su concepción teológica de la historia. Según ésta, la Revolución ha sido la forma de purgar los europeos sus muchos pecados; los revolucionarios han sido guiados por Satán, pero Satán mismo es un instrumento de Dios. «Era necesario que ocurriera la gran depuración para que se abrieran los ojos.»[10] Lo que vendrá después será una restauración del mundo anterior a la Revolución, pero renovado y virtuoso, organizado teocráticamente, sin que los vicios corrompan, como antes, las cortes reales. Esta parte utópica de Maistre es la que sus seguidores abandonaron, para poder adaptar la doctrina de su maestro a las condiciones sociales nuevas que, a medida que avanzaba el siglo XIX, se iban perfilando con rapidez. Ya Antoine de Rivarol (1753-1801) se había preocupado más por averiguar y comprender la naturaleza y causas de la revolución que por establecer, sin más, una barrera ideológica a su progreso. Para Rivarol los revolucionarios intentaban la «reconstrucción de todo mediante la rebelión contra todo, y sin pensar que ellos mismos estaban en el mundo, han volcado los pilares del mundo». Se trata, pues, de una «insurrección contra todos los principios», pero se basa en una «religión filosófica y nacional».[11] Así surge la idea de que la Revolución está inspirada en una religión laica, mundana. La revolución necesita prosélitos, tiene un mensaje de apariencia liberadora y salvadora, y posee un catecismo. Como afirma el contrarrevolucionario suizo Mallet du Pan:

> El sistema revolucionario es aplicable a todas las naciones; tiene como base las máximas filosóficas propias para todos los climas y enemigas de todos los gobiernos. Sus autores... han envenenado con sus prédicas tanto repúblicas como monarquías. Hemos visto y vemos a sus emisarios catequizar al pueblo de los estados neutros de Génova, de Suiza, de Suecia, al igual que al de las potencias beligerantes... El fanatismo de irreligión, de igualdad, de propagandismo es tan exaltado y mil veces más atroz en sus medios que nunca lo fuera el fanatismo religioso.[12]

8. *Ibid.*, p. 224.
9. Joseph de Maistre, *Du Pape*, 1817.
10. Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*. Milán, 1962 (1.ª ed., 1926), p. 83.
11. Antoine de Rivarol, *Oeuvres complètes*. París, vol. I, p. 163, vol. II, p. 108.

A pesar de estar convencido de la certeza de estas afirmaciones, Louis de Bonald (1754-1840) no creía que la «religión laica» de los revolucionarios debía ser contrarrestada con una teocracia como la propuesta por Maistre, sino por un sistema monárquico autoritario y fuerte. Bonald es, en cierto modo, un heredero de la mentalidad fisiocrática, y propugna una vuelta a la vida agrícola, fuente de toda moralidad. Instintivamente, Bonald se da cuenta que el verdadero origen de la revolución es burgués y capitalista; con ello, sin embargo, se cierra de banda ante el ya considerable aumento del industrialismo. La revolución burguesa de 1830, que puso fin a la Restauración, le tomó por sorpresa y eclipsó su influjo y el de Maistre, hasta que la reacción ideológica se repuso más tarde. En Francia, Louis Veuillot (1813-1883), discípulo de Maistre y amigo del reaccionario más descollante del siglo XIX, Juan Donoso Cortés, es la figura representativa de esta segunda fase. Veuillot fue ayudado por Pío IX (1846-1878), que publicó su *Syllabus de Errores*, un triunfo espectacular e internacional de la reacción y una derrota para los grupos católicos liberales. El *Syllabus* condenaba el racionalismo, el escepticismo científico y el liberalismo, entre otras cosas. La declaración de infalibilidad papal en 1870 agravó la situación, y dividió aún más la opinión pública. Sólo la encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, obra de León XIII, comenzaría a echar las bases de una posible reconciliación futura dentro del campo católico.

§ 4. THOMAS ROBERT MALTHUS. — Vemos que, hasta aquí, el pensamiento conservador y el reaccionario constituyen una doctrina política más que otra cosa. Si bien es cierto que responden a una defensa de la propiedad privada y del mantenimiento de las diferencias de clase, así como de las religiones establecidas, el esfuerzo se hace a nivel político. Sin embargo, ya en plena época revolucionaria —en 1790— aparece, anónimamente, una obra que traspasa los límites de la política, y que pone en tela de juicio algunas de las creencias más firmes de los progresistas y los revolucionarios de fines del XVIII. Se trata del *Ensayo sobre el principio de la población*, que se publicó con el nombre de su autor, el reverendo Thomas Robert Malthus, en 1798. En este libro, Malthus (1766-1834) plantea cuestiones de orden demográfico y económico en tales términos que aporta al conservadurismo nuevos argumentos y lo libra de su confinamiento al terreno de lo político. No obstante, el *Ensayo* de Malthus no fue integrado inmediatamente en la teoría política conservadora, lo cual no es óbice

12. Citado por Hans Barth, *Die Idee der Ordnung*. Zurich, 1958, p. 77.

para que, desde nuestra perspectiva, lo veamos como parte de una reacción bastante generalizada contra el optimismo liberal.

Malthus, como Burke, merece ser interpretado sin ligereza. Si en el caso de Burke ello se debía a la sensatez de sus posiciones como conservador, en el de Malthus se trata de que existe en su obra un indudable esfuerzo de objetividad científica. En efecto, Malthus basó su discusión sobre unos datos relativamente bien conocidos: la producción agrícola y el ritmo de crecimiento de la población. Aunque no se hizo en Inglaterra censo oficial alguno hasta 1801, se puede decir que Malthus poseía suficiente información para poder fundamentar sus ideas sobre la cuestión. Estaba comprobado que la población inglesa había crecido de una manera sorprendente a lo largo de todo el siglo XVIII. Ya se habían percatado otros escritores antes que él de que ello era consecuencia del notable incremento del comercio y de la industria de la isla, y hasta alguno había notado que los productos agrícolas no habían aumentado proporcionalmente al incremento de la población. Pero Malthus estableció más claramente las relaciones entre ésta y aquéllos. Observó que mientras la población aumentaba a grandes pasos, la agricultura lo hacía a mucho menor ritmo. Fue así como enunció su célebre postulado: «La población, cuando carece de control, aumenta en proporción geométrica. La subsistencia lo hace sólo en proporción aritmética. El más leve conocimiento de los números nos mostrará la inmensidad del primer factor en comparación con el segundo».

Según Malthus, el desequilibrio entre población y recursos así creado, al ir en constante aumento, forzosamente habrá de tener consecuencias fatales para la humanidad, una vez hayan sido colonizadas todas las tierras vírgenes del planeta. El progreso material de la industria y el comercio ha roto la proporción que existía en los tiempos primitivos entre población y riqueza agrícola. Antiguamente la mortalidad —a causa de guerras, enfermedades, condiciones penosas de vida— era muy elevada, y el volumen de la población se mantenía dentro de los límites permitidos por la cantidad de medios de subsistencia. Mas por mucho que hoy hayamos mejorado el rendimiento de la tierra, dice Malthus, no podemos conseguir pasar de cierto límite. Cada paso adelante en el perfeccionamiento de las condiciones de vida implica, además, otro paso en el aumento de la población. Y como estos avances demográficos no llevan el mismo ritmo que los incrementos de los productos agrícolas, la consecuencia es que la gran mayoría de la humanidad vive en un nivel límite de subsistencia. Este nivel de miseria no puede aumentarse. Si aumenta —como ocurre temporalmente en un momento de prosperidad— crece en seguida el número de habitantes, y vuelve a caerse en la escasez. La humanidad vivirá siempre en un mínimum de condiciones, que sólo superará durante períodos breves, de engañosa abundancia. A juicio de Malthus, este fatal círculo vicioso invalida las teorías progresistas.

El *Ensayo* de Malthus estaba escrito con carácter polémico. Su

largo título incluía los nombres del anarquista Godwin y de Condorcet, quienes creían en la inexorable marcha de la humanidad hacia su bienestar final. Malthus fue el primero en combatir esta idea con argumentos seculares y racionales. En efecto, Malthus no argüía mencionando la innata maldad del hombre y su supuesto pecado original, sino que esgrimía un factor objetivo, material —el ritmo de la multiplicación de la especie—, y lo relacionaba con otro de igual índole —la productividad de la tierra—. He aquí el valor de su teoría. En un momento pudo ser utilizada por reaccionarios y conservadores, pero más tarde, gran número de pensadores se darían cuenta de la solidez de la argumentación malthusiana. De momento, la doctrina de Malthus tuvo la consecuencia de crear una actividad pesimista dentro del campo de la economía política liberal. La teoría pesimista del salario, central en la obra de David Ricardo, fue elaborada gracias a la aportación de Malthus, como se verá en su momento. En realidad, todo el liberalismo económico posterior tiene en cuenta a Malthus, de cuyas ideas se extraen a veces conclusiones tan pesimistas como cínicas. Así, ciertos autores niegan el derecho de los pobres a multiplicarse, salvo en el improbable caso de que su salario fuera suficiente para el buen mantenimiento de la prole. Más tarde el doble planteamiento demográfico y cultural expuesto por Malthus ha ido tomando un carácter más complejo. Y es que la relevancia económica de la doctrina malthusiana ha hecho que en muchos casos se olvidaran los aspectos socioestructurales de su obra. En efecto, Malthus encuentra nuevos argumentos para justificar la vieja idea de que

> ... la estructura de la sociedad, a grandes rasgos, permanecerá con toda probabilidad, siempre igual. Tenemos todos los motivos para creer que consistirá siempre en una clase de propietarios y en una clase de trabajadores.[13]

Aunque la conclusión no tenga nada de nuevo, el hecho de que Malthus busque su origen en motivos biológicos y demográficos es nuevo, y permitirá la elaboración de razonamientos más científicos acerca de la sociedad humana. Malthus pretende explicar la estratificación social con la ayuda de argumentos medibles y objetivos, aunque su actitud final implique una conformidad moral con la división de la sociedad en clases y su aceptación como algo inconmovible y connatural a toda vasta agrupación humana. Además, Malthus intenta explicar también ciertos movimientos sociales —sobre todo las revueltas y la agitación popular— apoyándose en su idea del desarrollo de la población. Así, la multitud se levanta contra el gobernante, no por sus excesos tiránicos, sino por una causa inconsciente pero totalmente real: la escasez y la penuria creadas por el exceso de la población. Dice Malthus:

13. T. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, etc., Londres, 1803, p. 604.

La turba (*mob*), que es generalmente el producto de una población excesiva, azuzada al resentimiento a causa de sufrimientos genuinos, pero totalmente ignorante del verdadero origen de esos sufrimientos, es, de todos los monstruos, el más fatal para la libertad. Fomenta la tiranía existente o la engendra cuando no la hay.[14]

La presión de la indigencia sobre las clases bajas del pueblo, combinada con su hábito de atribuir sus causas al gobernante, parece ser el reducto defensivo, el alcázar, el espíritu guardián del despotismo. Da al tirano el pretexto fatal e incontestatable de la necesidad. Es la razón por la que todo gobierno libre tiende a su propia destrucción.[15]

Queda, pues, claro, que si por su actitud desdeñosa frente a las masas populares Malthus no está exento de espíritu aristocrático, por su búsqueda de nuevos criterios para explicar los acontecimientos sociales, su aportación es considerable. Malthus ve en la multitud —no en la minoría gobernante— el peor peligro para la libertad, pero ese peligro no reside en la naturaleza misma del pueblo, sino en el exceso de la población que crea la penuria económica y, por ende, la situación social conflictiva.

A esto hay que añadir que, en nuestros días, las cuestiones demográficas planteadas por Malthus ya no se ajustan a los mismos esquemas de conservadurismo y liberalismo. Un gran número de pensadores de izquierdas —sin participar del pesimismo cultural de Malthus— aboga por un neomalthusianismo activo. Se dice neomalthusianismo porque, por ejemplo, el control de natalidad era previsto por Malthus de forma poco convincente: a base de la continencia sexual. En cambio, un sector considerable de la derecha ignora la doctrina de Malthus, y confía en la Providencia y, sin dar argumentos realmente racionales, en los recursos según ellos inagotables del planeta. Pese al considerable desarrollo de la economía, la sociología y la demografía en las últimas décadas, los problemas centrales planteados por Malthus no han sido resueltos. Todos ellos siguen en un estadio polémico, como cuando fueron planteados por primera vez, aunque hayan cambiado en la forma externa de su presentación, hoy más elaborada.

§ 5. JUAN DONOSO CORTÉS. — Los primeros reaccionarios cifraban sus aspiraciones en la restauración del antiguo régimen. A medida que pasan los años y una restauración absoluta, es decir, una vuelta al pasado se va volviendo cada vez más utópica, el pensamiento reaccionario se inclina más hacia el pesimismo que hacia el esfuerzo restaurador; al mismo tiempo, la política que se preconiza es la del freno, la represión y la resistencia más o menos inteligentes. Los grupos que abogan por la restauración absolutista según los esquemas de Maistre y Bonald son siempre importantes —ultramontanos en Italia, carlistas en España— pero no poseen pensadores que aporten una doctrina cuyo alcance intelectual aconseje su exposición.

14. *Ibid.*, p. 526.
15. *Ibid.*, p. 525.

El cambio hacia un nuevo concepto, más realista e inteligente, de restauración, así como la clara aparición del pesimismo frente al futuro de la humanidad se ven ya con toda claridad en la obra del marqués de Valdegamas, don Juan Donoso Cortés (1809-1853), un extremeño que fue diplomático y hombre de estado y cuyas doctrinas tuvieron mucha influencia en el pensamiento de la derecha. Las fuentes de ese pensamiento siguen siendo de tipo teológico y moral; la actitud más científica de un Malthus no ha sido aún asimilada por los reaccionarios, como herramienta para apoyar sus visiones políticas y culturales. Donoso, aún muy joven, presenta la revolución como consecuencia de la decadencia moral y del envilecimiento de las naciones, no como consecuencia de factores económicos, demográficos o de injusta administración política. Las revoluciones, para él, son algo necesario para purificar al hombre de los «crímenes que le afeaban» y ponerlo de nuevo en condiciones de «seguir la carrera que la Providencia le ha marcado».[16] Ésta será una de las notas constantes de su obra: la aceptación de la revolución como acto providencial, purgatorio moral de los vicios humanos; tal actitud refleja, por otra parte, la posición prontamente aceptada por los primeros pensadores reaccionarios, que no podían concebir de otra manera la magnitud del acontecimiento revolucionario. Lo que separa a Donoso de los que querían volver al absolutismo del antiguo régimen es su capacidad de ver que tal regresión no era ya viable. Donoso adopta una postura que es en apariencia moderada, intermedia, aunque en realidad está abierta a la extrema derecha. Así, si

Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba, yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas.[17]

Pero lo cierto es que Donoso Cortés se acoge a la reacción pura sólo ante situaciones seriamente revolucionarias. Normalmente, el político cacereño aboga por un gobierno representativo de la burguesía, por un uso inteligente y filantrópico del poder y, sobre todo, por un reformismo político continuo. Lo que él combate es lo que llama «dogmas reaccionarios», es decir, los extremos del despotismo real y del gobierno popular directo. Dice:

Los dogmas reaccionarios de la soberanía del pueblo y del derecho divino de los reyes son una misma cosa, considerados en su origen, en su naturaleza y en sus consecuencias sociales... Los dos se fundan en el dogma absurdo de la omnipotencia social... ambos consagran el principio de la obediencia pasiva y del súbdito.[18]

16. Juan Donoso Cortés, *Discurso de apertura en Cáceres*, 1829, en *Obras Completas*. Madrid, 1946, tomo I, p. 25.
17. Donoso, *Discurso sobre la dictadura*, O. C., tomo II, p. 204.
18. Donoso, *Lecciones de derecho político*, O. C., tomo I, p. 219.

La aportación más interesante de la obra de Donoso es quizá su énfasis en la interrelación que existe entre sistema religioso y sistema político. Su doctrina respecto a este punto está expuesta en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, publicado en 1851. Significativamente, el primer capítulo se titula «De cómo en toda gran cuestión política va envuelta una gran cuestión teológica». Liberales y socialistas, hijos de la Ilustración, han ignorado, aduce Donoso, este hecho fundamental. Según Donoso, la fe es la verdadera base del orden social, y como quiera que la revolución va acompañada por una disminución de la fe, se sigue el debilitamiento de ese orden. En realidad «la intolerancia doctrinal de la Iglesia ha salvado al mundo del caos».[19] Los liberales son anticatólicos porque no comprenden el estrecho parentesco que existe entre las cuestiones políticas y las religiosas; por eso, al atacar el orden religioso dañan el orden social en el que ellos mismos viven. El gran político es el que une a su actividad mundana unos profundos convencimientos religiosos, como hiciera, por ejemplo, el cardenal Jiménez de Cisneros[20] en el Renacimiento.

Es evidente que existen males en la sociedad y que hay que intentar resolverlos, cree Donoso, pero el origen de esos males es teológico, no material. Liberales y socialistas creen que cambiando la sociedad el hombre será bueno y feliz. Esto es ingenuo, porque «el pecado está en el hombre y no en la sociedad».[21] Donoso insiste en la vieja doctrina de la innata maldad del hombre. Todo el pensamiento conservador acepta este postulado en mayor o menor grado; quizá sea éste su mayor contraste con el pensamiento progresista. Para Donoso el bien existe, pero es más que nada una virtud teológica. «Dios saca el bien de la prevaricación angélica y de la humana.»[22] Por ello mismo, es posible que las revoluciones sirvan para purgar nuestros pecados humanos. Ello no significa que las doctrinas más revolucionarias puedan hallar justificación. En el fondo, «el socialismo no es fuerte sino porque es una teología satánica».[23] A esta idea le cabrá un futuro próspero. Muchos pensadores conservadores han afirmado hasta el presente que el sistema socialista de ideas era una ideología fundamentalmente religiosa. Los más reaccionarios de entre ellos han insistido también en el carácter diabólico de sus afirmaciones. Sin embargo, hoy en día, esta última aseveración no suele ser tomada muy en serio, aunque la idea de que el socialismo es una religión laica sea corriente entre los herederos de la tradición representada por Juan Donoso Cortés.

§ 6. Jaime Balmes. — Los elementos de tradicionalismo dogmático, tan conspicuos en la obra de Donoso, pasan a un segundo plano en la del sensato pensador de Vic, Jaime Luciano Balmes (1810-1848). En este sentido, Balmes podría haber marcado el punto del viraje del pensamiento conservador latino hacia fórmulas más afines a las anglosajonas. Sin embargo, su aportación parece aislada, por lo menos en el campo de la filosofía social. En cuanto a sus obras filosóficas de otra índole, no es de extrañar que tuvieran cierto eco en el norte de Europa.

19. Donoso, *Ensayo*, O. C., tomo II, p. 367.
20. *Ibid.*, p. 442.
21. *Ibid.*, p. 465.
22. *Ibid.*, p. 434.
23. *Ibid.*, p. 446.

En primer lugar Balmes rompe sutilmente con el pesimismo social típico del tradicionalismo y acepta la idea del «perfeccionamiento de la sociedad», que identifica con la noción de civilización.[24] Balmes ataca a los «liberales progresistas» como hijos del escepticismo radical del siglo anterior, pero, hechas ciertas salvedades ideológicas, se une a ellos implícitamente al propugnar una programa político de acción social que vaya encaminado hacia la creación de una comunidad humana en la que exista la mayor inteligencia, moralidad y bienestar posibles para el mayor número posible.[25] La conexión de esta doctrina con el utilitarismo de Bentham, que examinaremos en el próximo capítulo, es muy obvia. Sin embargo, dentro de la línea conservadora, Balmes no cree que pueda llegarse a este ideal más que a través de una larga serie de lentas transformaciones, que no deben afectar las tradiciones morales y teológicas de los pueblos. Por eso Balmes es enemigo de los extremismos y favorecedor de todo compromiso que represente soluciones no violentas. En España, Jaime Balmes representó esta tendencia con sus múltiples esfuerzos por reconciliar a los partidarios de la monarquía parlamentaria (isabelinos) con los del absolutismo (carlistas). Testigo de estas luchas y de las demás que tenían lugar en Europa, Balmes desarrolló una filosofía social de la moderación. En ella hay elementos reaccionarios, tales como su resignada aceptación de la división de la sociedad entre pobres y ricos como algo providencial,[26] pero su antedicha confianza en las posibilidades de mejorar la situación en cada caso concreto parece equilibrarlos.

Un buen ejemplo de sus esfuerzos hacia la acción concreta son sus escritos sobre los *Medios que debe emplear Cataluña para evitar su desgracia y acrecentar su prosperidad*, los cuales contienen todo un programa de industrialización, inversión de capitales y desarrollo de las enseñanzas técnicas, que representan una notable excepción dentro de la corriente conservadora que en la época era agrarista y antiindustrial en su mayor parte. Además, Balmes se sale del paternalismo típico para pasar a proponer reformas de base en las que la iniciativa queda en manos de la burguesía como tal, y no en las del estado providente.[27] Todo esto está muy acorde con su concepción de las ciencias sociales, cuya expansión favorece en un momento cuando la posibilidad de la existencia de

24. Cf. serie de artículos aparecidos en «La Civilización», J. Balmes, *Obras Completas*. Madrid, 1948, vol. V, pp. 450 ss.
25. Balmes, O. C., vol. V, p. 464.
26. *Ibid.*, p. 947.
27. *Ibid.*, pp. 930 ss.

tales ciencias era poco menos que ignorada en su país y en muchos otros de Europa. La actitud abierta y analítica de Jaime Balmes no cesa con su aceptación del industrialismo y la ciencia social, sino que se refleja con mayor claridad en su forma de tratar el socialismo.

Balmes es tan enemigo del socialismo como pueda serlo Donoso. Empero, sus escritos sobre el mismo poseen un tono asaz diferente. Donoso había atacado a Proudhon (identificándolo con las corrientes socialistas); Balmes hará lo mismo con Robert Owen. Sin embargo, de la lectura del texto donosiano es muy difícil hacerse una idea exacta del pensamiento de Proudhon. En cambio, Balmes, con rigor y con honestidad intelectual, expone sistemáticamente las ideas de Owen, para criticarlas después con argumentos muy a menudo racionales y válidos para el hombre de hoy. Balmes, usando de la facultad analítica que él llama «buen sentido» —con lo que intenta traducir la palabra catalana *seny*—, demuestra los elementos utópicos del pensamiento socialista temprano. En este sentido, su aportación es un precedente de la de Marx, aunque las conclusiones sean diferentes. Balmes critica los planes de Owen por ingenuos y desconocedores de la verdadera naturaleza humana y de sus fundamentos teológicos. Como pensador cristiano, Balmes considera que la única comunidad ideal posible es la que se basa en los principios morales de su religión. Al mismo tiempo, Balmes critica todo cambio drástico porque considera que el intentar realizarlos entraña siempre violencias y penalidades en la sociedad. Así, a la manera de Burke, el sacerdote de Vic hace hincapié en los desmanes cometidos por los liberales dogmáticos, o jacobinos, quienes, en nombre de la libertad, oprimen a los grupos que dominaban la sociedad antes que ellos. Ése es el caso, dice, de los católicos en Inglaterra, a quienes oprime una mayoría liberal y protestante.

§ 7. Permanencia del conservadurismo. — La rama más reaccionaria del conservadurismo va perdiendo vigor doctrinal a medida que transcurre el siglo XIX. Ello no obstante, hay grupos políticos activos —los carlistas o tradicionalistas en España, los ultramontanos en Italia— cuya ideología «antiguo régimen» respalda su actitud, a menudo belicosa. El caso de España es peculiar, por cuanto la ideología absolutista proantiguo régimen persiste en algún sector hasta bien entrado el siglo XX, y hasta produce algunas obras doctrinales. En general, esta rama del conservadurismo —tan diferente, en el fondo, del conservadurismo parlamentario, como se dijo al principio de este capítulo— va perdiendo terreno o es absorbida por los movimientos prefascistas o fascistas nacientes. Ése es el caso de la Acción Francesa y, en parte, de la Comunión Tradicionalista española. No ocurre lo mismo con la doctrina conservadora propiamente dicha. Mientras que la línea de pensamiento que surge de Maistre y Bonald lleva a posiciones intransigentes, la que emerge de Burke, Donoso y Balmes está abierta al compromiso. Ello es aún más cierto en los países anglosajones que en los latinos. En realidad, es Inglaterra el país que da el ejemplo más claro de conservadurismo. El mismo nombre de «conservador» comenzó a usarse allí en la década de 1830, para sustituir el nombre de *tory*. Ambos nombres indican hoy lo mismo. La doctrina de los *tories* o conservadores se basaba, naturalmente, en Burke, pero supo hallar nuevos representantes, tales como Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), sir Robert Peel (1778-1850) y Benjamin Disraeli (1804-1881). Sin embargo, ninguno de ellos es un verdadero teorizador: como se indicó, el conservadurismo es más una actitud que una doctrina; es una disposición para mantener las cosas tal cual son, cediendo a las presiones del cambio cuando es mejor la negociación que el uso de la fuerza.

Los conservadores anglosajones son dados a justificar su ideología diciendo que consiste en una respuesta al jacobinismo. «El conservadurismo surgió para resistir al jacobinismo y ésa es aún hoy su característica más esencial y fundamental», afirma un conservador británico.[28] Según este aserto, los conservadores serían los portadores de un realismo político enemigo del sectarismo y del dogmatismo ideológico contemporáneo.

Para acabar esta visión del pensamiento conservador y reaccionario del siglo XIX, conviene poner de relieve el hecho de su gran evolución. Ésta ha llevado el camino de confundir el conservadurismo con el liberalismo. A principios del siglo XIX conservadores y liberales eran fuerzas opuestas; al estallar la I Guerra Mundial, se identifican. El conservadurismo contemporáneo se confunde con el liberalismo clásico, y no sólo en el terreno político, sino también en el económico. Los conservadores de hoy abrazan la teoría del mercado libre preconizada por los llamados economistas clásicos. Bajo la presión general hacia la creación del llamado estado benefactor, el conservadurismo contemporáneo tiende también a la aceptación de ciertas garantías de organización para los obreros, aunque sus afanes se dirijan a limitar los poderes de los sindicatos en la medida de lo posible.

Según sus representantes en las postrimerías del siglo XX el conservadurismo es tan enemigo del extremismo de derechas como del izquierdismo en todas sus formas. Su aspiración es que el conservadurismo sea una ideología mayoritaria y no la de una facción, hasta el punto de que uno de sus representantes haya afirmado que dejaría de existir si fuera «propiedad exclusiva de una minoría social o económica única».[29] Este deseo de identificar su ideología con la sociedad total es típico de cualquier conservador —e, incidentalmente, de cualquier reaccionario—. Los conservadores se distinguen por su tendencia a concebir la sociedad en forma de todo armónico, orgánico, en el que los conflictos

28. Lord Hugh Cecil, *Conservatism*. Londres, 1912, p. 249; citado por J. C. Rees, en el *Dictionary of the Social Sciences*, J. Gould, W. Kolb *et alii*. Londres, 1964, p. 129.

29. Peter Viereck, *Conservatism Revisited*, 2.ª ed., 1962; 1.ª ed., 1949; Nueva York, p. 36.

entre las partes tienen un papel muy secundario. El conservador afirma que el sistema de valores que posee la sociedad en que vive es, en general, aceptable, o por lo menos el menos malo de los posibles. Por eso el conservadurismo «pertenece a la sociedad como un todo, pues su propósito es conservar los valores que necesita la sociedad como un todo».[30] En la práctica, empero, los conservadores tienden a minimizar la importancia de tales conflictos mediante un esfuerzo continuo y sistemático por mantener el *statu quo* y por ignorar las lesiones constantes de la desigualdad social sobre las clases subordinadas.

30. *Ibid.*, p. 36.

Capítulo IV

EL UTILITARISMO INGLÉS

§ 1. — De todos los movimientos liberales europeos, es el inglés el más antiguo. Sus raíces, como ha sido recalcado en diferentes ocasiones, se hallan ya en la revolución puritana del siglo XVII. Si el liberalismo francés de la Revolución no posee otra tradición que la teoría racionalista del siglo XVIII, el inglés posee, además de dicha teoría —representada en Gran Bretaña por Locke y Hume—, la revolución de Cromwell, y las reformas subsiguientes experimentadas a partir de la restauración de la monarquía en aquel país. Además, Inglaterra cuenta con un partido, el *whig*, que encarna el liberalismo primitivo. Dicho partido irá siendo sustituido por otro, el liberal, desde el año de Waterloo (1815), cuya doctrina está inspirada en gran parte por las ideas que vamos a exponer en este capítulo. La importancia de este partido y de su filosofía política es tan grande que, a ojos de un espectador superficial, Inglaterra en el siglo XIX parece como el epítome del liberalismo. Paradójicamente, este nombre no es inglés, sino español. Fue adoptado en Inglaterra a imitación del Partido Liberal español, y pronto cobró una gran popularidad.

En el Partido Liberal inglés militaban varias escuelas de filosofía política. Era denominador común a todas ellas el aceptar los postulados básicos del individualismo lockiano, con su fe en la iniciativa privada, así como en la propiedad también privada. Creían también en el progreso, y consideraban que la mejor manera de alcanzarlo era mediante el libre ejercicio de la inventiva y la energía de cada individuo por separado. Sin embargo, a causa de los eventos históricos del siglo XIX, así como de la tradición filantrópica de la Ilustración, los liberales ingleses comienzan a preconizar un cierto grado de intervención estatal en favor de los oprimidos o de los menos favorecidos. Al mismo tiempo muchos de ellos adoptan actitudes pacifistas y abiertamente antiimperialistas. Por este cambio de orientación puede decirse que el liberalismo inglés es el más dúctil y ágil de los europeos. Su actitud es pragmática, enemiga de la teorización dogmática típica del jacobinismo continental. Si lo comparamos con el socialismo que le fue contemporáneo, veremos que el liberalismo inglés es clasista y hasta aristocratizante en algún caso. No obstante, no se le puede negar una gran capacidad de autocorrección. Merced a esta

dinámica, Inglaterra toda desconoció la cerril filosofía política de los reaccionarios que animaron la Santa Alianza y los movimientos contrarrevolucionarios continentales.

Inglaterra ha sido el primer país occidental que ha conocido la Revolución Industrial. Una de las múltiples y profundas consecuencias de este fenómeno ha sido que su liberalismo fuera la ideología de una burguesía manufacturera, capaz de oponerse como ninguna otra a los resabios feudales atrincherados en la Cámara de los Lores. En su preocupación por garantizar y ampliar sus propios intereses, los industriales británicos no tuvieron en cuenta los de un proletariado que sus propias factorías y explotaciones mineras habían creado. Pero para defender esos intereses utilizaron ideas y principios morales y políticos que, a la postre, tenderían a consolidar un sistema de libertad y respeto al individuo.

De las escuelas que inspiraron el Partido Liberal, la más descollante es la Utilitarista. No se trata sólo de una escuela política, sino también de una escuela moral, y económica. En ella están los nombres más representativos del liberalismo decimonónico inglés, Bentham, James Mill, John Stuart Mill, Ricardo. Esta corriente filosófica suele llamarse también Radical, aunque poco tenga que ver con lo que hoy se entiende por radical. El nombre de Radicalismo Filosófico proviene del hecho de que sus representantes no se contentaban con la teoría; todos ellos eran reformadores prácticos, que exigían cambios en la política y la legislación de su país. En gran parte, tuvieron éxito. Los utilitaristas creían que los principios filosóficos de Locke y los científicos de Newton podían y debían tener aplicación práctica en la vida social. Pero no se limitaban a inspirarse en estos autores: sus esfuerzos por aplicar los nobles principios expuestos por Beccaria en su tratado sobre los delitos y las penas, o su feminismo y su lucha por los derechos de la mujer van más allá de Locke, Hume y Newton. Sin querer identificar todo el liberalismo inglés del siglo XIX con el Radicalismo Filosófico o Utilitarismo, dedicaremos nuestra atención exclusiva a este movimiento. Por otra parte, como se verá, los utilitaristas forman un conjunto de autores cuyo credo no es homogéneo, capaces de diferir entre sí sin excomulgarse mutuamente; fieles, por lo tanto, a la mejor tradición del liberalismo: el respeto a la opinión y a la conducta ajenas.

§ 2. JEREMY BENTHAM. — Bentham era londinense. Nacido en 1748, vivió hasta los 84 años, laboriosamente. Murió en Westminster en 1832. Se licenció en derecho en Oxford, pero prefirió dedicarse a escribir en vez de ejercer de abogado. Como escritor fue prolífico. Su obra más famosa fue *Una introducción a los principios de la moral y la legislación*, que apareció el año de la Revolución francesa. Aparte de ella produjo otras muchas dedicadas a la reforma penal, a la codificación (palabra inventada por él), y a las pruebas judiciales. Su influjo no se limitó a ser el origen visible de toda la escuela utilitarista inglesa, sino que encontró un eco internacional enorme. El zar requirió su ayuda para codificar el derecho ruso. La Asamblea francesa, en 1792, le nombró ciudadano francés. Pero fue en España donde Bentham llegó a ser una especie de semidiós.[1] Los liberales españoles, sobre todo al abolirse la Inquisición, sintieron tal entusiasmo por las ideas de Bentham que las Cortes hicieron una edición oficial de sus obras. Bentham apoyó la formación de unas Cortes a una sola cámara y escribió al conde de Toreno sus *Cartas sobre el Código Penal.* Hispanoamérica se benefició de la recepción de las ideas de Bentham en España; a través de la metrópoli los futuros revolucionarios americanos se pusieron en contacto con el reformismo de Bentham. El general Miranda, José del Valle y Rivadavia, entre otros, fueron propagandistas suyos.

A continuación se reproducen los párrafos de los *Principios* en los que Jeremy Bentham da su famosa definición del principio de utilidad:

> La naturaleza ha colocado al hombre bajo el gobierno de dos dueños soberanos, el *dolor* y el *placer*. Sólo ellos pueden indicar lo que debemos hacer, así como determinar lo que haremos. A su trono están ligados tanto el criterio de lo justo y lo injusto como la cadena de las causas y los efectos. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos y pensamos: todos los esfuerzos que hacemos para liberarnos de nuestra sujeción no sirven sino para demostrarla y confirmarla... El *principio de utilidad* reconoce esa sujeción, y la asume para fundar el sistema cuyo objeto es crear la felicidad mediante la razón y el derecho.
>
> Por el principio de utilidad se entiende aquel que aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que muestre en aumentar o disminuir la felicidad de aquel cuyo interés esté en cuestión; o, en otras palabras, según promueva la felicidad o se oponga a ella.[2]

El principio de utilidad de Bentham es el mismo que el de la mayor felicidad para el mayor número, mencionado ya anteriormente, y que había sido enunciado por Helvecio el barón de Holbach, otros enciclopedistas y por David Hume. La originalidad de Bentham no consiste en haberlo descubierto, sino en haberle dado una dimensión de política práctica. Así, Bentham siempre habla de moral y de legislación, nunca las separa. Para sus predecesores el principio de la mayor felicidad para el mayor número era estrictamente ético, ajeno a la política, mientras que para Bentham se trata de ponerlo en práctica. Bentham cree que ello es posible a través de una legislación adecuada.

El «principio de la máxima felicidad» expuesto en los párrafos reproducidos es abstracto, pero tiene una intención práctica. Mediante él debe probarse la autenticidad y bondad de toda legislación y de toda política. Por lo tanto, puede verse en esta filosofía el principio de una nueva concepción del estado como agente

1. Elie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism.* Londres, 1928, p. 296. Trad. del francés, *La formation du radicalisme philosophique.*

2. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. I, sección I.

benefactor de la sociedad. Por otra parte, los criterios que se aplican a su actividad dejan de ser por completo teológicos, al tiempo que abandonan también la justificación totalmente racionalista y abstracta tan característica del jacobinismo. Bentham se pregunta si la legislación es o no es útil, promueve o no la felicidad y el bienestar de los súbditos; las demás consideraciones, en teoría, no le importan. Claro está que existen objeciones a esta posición: ¿Cómo determinar el criterio de utilidad en cada caso? Bentham se esfuerza por dar una respuesta a esta cuestión intentando desglósar los elementos que componen un placer o un sufrimiento. Dice que dichos elementos son cuatro: duración, grado de certeza, intensidad y distancia. Además, si queremos estimar el valor de un placer o un sufrimiento debemos examinar la tendencia del acto que lo produjo, lo cual se hace averiguando su fecundidad (que vaya seguido de sensaciones del mismo tipo) y su pureza (que no vaya seguido de sensaciones opuestas, o sea, placer tras dolor, o dolor tras placer).[3] Es obvio que Bentham cae aquí en un mundo de abstracciones tan ideal como el que intenta criticar. Ello sin embargo, el hedonismo de sus intenciones y su concepción utilitarista del estado dominan el panorama de su pensamiento y no pueden dejar ya de ser tenidas en cuenta por el pensamiento social decimonónico.

Además, Bentham es uno de los primeros críticos del iusnaturalismo que impulsa la teoría revolucionaria francesa. Bentham pone en tela de juicio la idea de que el hombre posea derechos naturales. El hombre posee derechos reales, que son aquellos que la ley le concede. La ley, naturalmente, puede no estar inspirada en el principio de utilidad, y en ese caso habrá que modificarla. Será éste un criterio mucho mejor, cree Bentham, que el de preocuparse por los principios remotos procedentes de un más que problemático contrato social original. Todo esto no quiere decir que Bentham intente explicarlo todo con su único principio de utilidad. Él mismo acepta un número de postulados que afectan a toda la sociedad, y que conducen, según él, a su estado menos inhumano y más civilizado. Estos principios son, en política, los siguientes: I. Establecimiento del voto masculino universal (para todos cuantos sepan leer, es decir, posean un mínimo de cultura); II. Reunión anual del parlamento; III. Voto secreto (para evitar la corrupción y el soborno). Además, Bentham atacó el carácter hereditario de la Cámara de los Lores y el poder mismo del rey. Es evidente que su espíritu era profundamente republicano. En el terreno de la economía, Bentham es un discípulo de Smith, y por lo tanto un defensor entusiasta del comercio libre y un enemigo abierto de los monopolios protegidos en aquel entonces por el poder real inglés. Su plan legislativo está inspirado, como se ha dicho, en el filantropismo de la Ilustración. Bentham desearía ver una legislación general reformista, encaminada a dar trabajo a

3. William L. Davidson, *Political Thought in England: The Utilitarians*. Londres, 1915, p. 52.

los pobres y a los menos favorecidos del reino. Esta actitud reformista entraña una revisión de *laissez-faire* liberal y una exigencia de que el estado intervenga más activamente para enmendar y corregir males sociales. Para ello, Bentham entiende que la intervención pública debe hacerse, por decirlo así, desde arriba, de manera paternalista, aunque no sean éstas sus palabras. En su famoso *Panóptico*, de 1791, Bentham propone una solución a los desórdenes que surgen en las prisiones, que refleja esta nueva actitud. Bentham propone una distribución arquitectónica en las cárceles que permita a los guardas ver sin ser vistos, vigilando en un punto central desde el cual se divisa el interior de cada celda a través de sus barrotes. A su vez, la noción de vigilancia social que ello entraña comienza a reflejar la aparición de disciplina y transparencia pública del trabajo que va surgiendo con el capitalismo industrial. Visibilidad, vigilancia y disciplina son también los principios que empiezan a aplicarse, a la sazón, al trabajo en las fábricas. Éstos se extienden a hospitales, oficinas, ejércitos[4] y vienen a formar parte de la textura misma de la vida moderna. Ni Bentham ni sus discípulos llegaron a percatarse de todas las implicaciones de esta nueva tendencia; ni de su última incompatibilidad con la noción de intimidad y libertad inherentes al liberalismo por ellos suscrito. En sus doctrinas empieza a tomar cuerpo esta contradicción sustancial.

El aspecto reformista de Bentham ha creado toda una tradición en los países anglosajones. Su reformismo implica una crítica parcial al liberalismo de Locke. Es el primer freno al *laissez-faire* extremo, un freno que surge dentro de la doctrina liberal misma. Bentham no cree en la revolución, cree en la enmienda constante. Ahora bien, conviene no exagerar el papel de Bentham en el reformismo del período en que vivió. En realidad, Jeremy Bentham no es sino una de las figuras representativas de la vasta corriente que comenzó a dejarse sentir a fines del siglo XVIII en Inglaterra y que intentaba mejorar las condiciones de vida de la mayoría. Lo grave es que, a medida que se iban realizando las reformas, surgían nuevos problemas —sobre todo a causa de los nuevos métodos industriales de producción— y los males no parecían menguar. Pero la nueva actitud había encontrado por fin un terreno sólido donde echar raíces, dentro de un sector importante del liberalismo británico.

§ 3. RADICALISMO POLÍTICO Y RADICALISMO FILOSÓFICO. — Así pues, la filosofía social de Bentham es también un programa de partido, una ideología. En gran parte, como decimos, no se trata de un pensamiento excesivamente original, del que se nutre el Partido Liberal, sino más bien de la expresión de un modo de sentir característico del sector mayoritario del liberalismo británico, el radical. La expresión de «radical» había comenzado a usarse en

4. Sobre la nueva actitud de vigilancia pública, cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, 1975.

1797, cuando Charles James Fox la utilizara al abogar por «una reforma radical» del sistema electoral. Lo que él pedía (como Bentham) era que se extendiera el derecho de voto a toda la población masculina. En aquel momento la pretensión parecía extremista. Los que la expresaban fueron llamados radicales. El caso es que, tras una lucha constante, los radicales consiguieron que se promulgara la Ley de Reforma de 1831, que extendía el voto a una parte de la clase media, y años más tarde, la Ley de Reforma de 1867, que lo ampliaba aún más. Los radicales, sin dejar jamás de ser liberales, lucharon por los derechos políticos de los trabajadores con tanto ahínco que, desde 1874 hasta 1892, se puede asegurar que todos los sindicalistas que consiguieron obtener un puesto en el Parlamento pertenecían a la facción radical.

La atribución del nombre de radical a los socialistas o a ciertos partidos políticos de Europa y América es un fenómeno posterior. En el desarrollo del radicalismo inglés tuvo una importancia preponderante el pensamiento de Bentham, pero sobre todo porque en torno a él se formó un grupo de benthamistas o utilitaristas, animadores a su vez del radicalismo.

El núcleo de esta asociación fue la amistad del propio Bentham con James Mill (1773-1836), un escocés de origen modesto, licenciado en teología por la Universidad de Edimburgo, pero hombre de poca inclinación religiosa. Su íntima relación con Bentham comenzó en 1808, cuando éste, aunque muy maduro de edad, era conocido en Gran Bretaña sólo por su idea de reformar el sistema penitenciario, según el proyecto presentado en el ya mencionado *Panóptico*. James Mill se encontró con un hombre entregado a la tarea de hacer triunfar su proyecto de reforma, pero en general, más cercano a los *tories* que a los *whigs*. Parece ser que la intrusión en su vida de la figura de Mill acabó por convertirle en liberal democrático.[5] Al tiempo, los liberales se beneficiaban de su aportación, y Benthan y Mill comenzaban a hallar seguidores.

Aunque con espíritu independiente, la obra de Mill completaba la de Bentham. James Mill desarrolló una psicología basada en la asociación de ideas, en la que la fe y la creencia son también consecuencia de las funciones asociativas de la mente. Consiguió que su psicología, exclusivamente basada en la asociación de sensaciones, fuera compatible con el principio de utilidad, y denunció la idea de que existen «motivos desinteresados» como totalmente falsa. Esto no contradice el interés que puedan tener los hombres en hacer el bien a los demás, pues, según él, la acción benevolente es beneficiosa para quien la hace pues le produce un placer íntimo. Mill aplicó estas ideas a sus afanes pedagógicos, que eran muy intensos. Así, se opuso a la enseñanza doctrinal de la Iglesia Anglicana y fue, por esta razón, uno de los fundadores de la Universidad de Londres. Para Mill la educación debe ser utilitaria, pero no en el sentido que a menudo tiene esta palabra; debe ser utilitaria en el sentido de fomentar la felicidad

5. E. Halévy, *op. cit.*, p. 255.

íntima y moral del individuo que la recibe. Al mismo tiempo, la educación debe tender a crear individuos formados en principios de democracia y de generosidad respecto a sus semejantes. Mill confía en que la educación es el camino más seguro para reformar la sociedad, y por lo tanto quiere extenderla a todas las clases. En esto, tanto él como Bentham y sus otros discípulos participan de la sólida fe del liberal clásico en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad a través de la educación, casi exclusivamente. Pero Mill descuella entre los liberales en general por su extrema confianza en los resultados de la educación.[6]

Los benthamistas poseían también una teoría económica. En principio se basaba casi exclusivamente en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, obra que encontró poca o ninguna resistencia entre los liberales. Bentham y Mill siguieron esta obra, publicada en 1776, y publicaron escritos que no hacían más que repetir sus postulados. El impacto de la obra de Malthus no afectó a los utilitaristas excesivamente, ya que Malthus mismo era afecto a la idea del principio de utilidad.[7] Sin embargo, un miembro de la escuela utilitarista, amigo personal de Mill y de Bentham, David Ricardo, publicó sus *Principios de Economía Política*, en 1817. Con ello comenzaba el pensamiento liberal a revisar la doctrina smithiana y a examinar sus propias limitaciones mediante una autocrítica cuyas consecuencias no quedarían encerradas en el marco del radicalismo filosófico de la época.

§ 4. David Ricardo. — Es opinión extendida considerar a Ricardo (1772-1823) como el pensador más brillante de la economía política liberal llamada clásica. David Ricardo procedía de una familia sefardí establecida en Londres, ciudad donde nació. Su padre era agente de bolsa; Ricardo le siguió en la vocación bursátil y alcanzó beneficios pingües. Llegó a ser miembro de la Cámara de los Comunes en 1819, y se unió al Club de la Economía Política en 1823, fundado por James Mill, entre otros. Sus obras (en las que hay que incluir su importante correspondencia) son el punto de partida de toda la teoría económica liberal posterior, pero son también una de las bases de la filosofía socialista, una vez fueron integradas en el pensamiento de Karl Marx.

De las tres fuentes de riqueza tenidas en cuenta por los economistas de la época —la renta de la tierra, los beneficios del capital, y los salarios— Ricardo escoge la primera como piedra de toque en sus *Principios de Economía Política y de hacienda* (1817). Sin embargo, los *Principios* no se limitan a la cuestión del origen de la renta de la tierra, sino que giran en torno a la ley de la distribución de la riqueza entre los hombres. Cualquier elucidación de este punto tiene que entrañar de necesidad consecuencias que abarcan áreas extraeconómicas. Veamos qué ocurrió en el caso de Ricardo.

6. W. L. Davidson, *op. cit.*, pp. 114-157.
7. E. Halévy, *op. cit.*, p. 246.

La cuestión de la renta de la tierra, en sus tiempos, estaba poco clara. En Inglaterra, además, era una cuestión muy disputada. La idea fisiocrática de que la renta de la tierra era un don divino, ambiguamente aceptada también por Smith, no satisfacía a Ricardo.[8]

La única aportación importante sobre el tema había sido hecha por Malthus, cuyas opiniones son muy tenidas en cuenta por Ricardo.[9] Malthus había puesto de relieve el hecho de que los terrenos producen beneficios diferentes, según el grado de fertilidad o accesibilidad a quien los haya de trabajar. Con el mismo capital, dos terrenos producen beneficios muy desiguales. Si la población no es excesivamente grande los hombres trabajarán sólo aquellas tierras que produzcan máximos beneficios. Las tierras más pobres comienzan a cultivarse cuando están saturadas las más ricas. Esto, para Malthus, no significaba negar la intervención divina o natural en la formación de la renta. Pero Ricardo disentía de esta opinión. Ricardo, con su espíritu secular y mercantil, rechazó de plano la idea de que la renta de la tierra tenía uno de sus orígenes principales en tales fuentes. Para Ricardo,

> la renta es aquella porción del producto de la tierra que debe pagarse al dueño (*landlord*) por el uso de la energía original e indestructible del terreno.[10]

Ahora bien, esa renta no es sino consecuencia de factores sociales; el principal es el volumen de la población. Así, ha habido momentos históricos en los que la renta no existía.

> Cuando un país es colonizado por vez primera, cuando abunda la tierra rica y fértil, de la cual sólo una proporción muy pequeña es requerida para el cultivo y sustento subsiguiente de la población, o puede ser cultivada con el capital poseído por dicha población, no habrá renta alguna.[11]

La renta, según Ricardo, surge cuando la población es tan numerosa que empuja nuevos colonos hacia terrenos menos fértiles, menos valiosos. La diferencia entre el valor de los terrenos más ricos y el de los más pobres crea la renta. El objeto de la atención del economista, cree Ricardo, es el valor. Para explicar esta noción, Ricardo pone un ejemplo, en su capítulo *Sobre la Renta*,[12] que se ha hecho clásico. Supongamos que un terreno de I Clase produce una fanega de trigo por cada diez horas de trabajo, y que cada fanega se vende a 10 chelines. Si la población crece, será necesario cultivar la tierra de II Clase, en la que, por ejemplo, se requieren quince horas de trabajo para producir la fanega. En tal caso veremos que el precio del trigo subirá a 15 chelines, y que los propietarios de las tierras de la Clase I ganarán cinco chelines sin esfuerzo alguno, por la mera condición de poseer tierras mejores (de mayor valor). Si se pasa luego a cultivar tierras de III Clase, que requieren veinte horas, el precio volverá a subir, esta vez a 20 chelines. Los poseedores de tierras de II Clase comenzarán a percibir rentas, y los de III no las percibirán hasta que no se cultiven terrenos de IV Clase. Y así sucesivamente. Hay, pues, siempre una clase inferior de propietarios o trabajadores que establece el precio del mercado y el grado de ganancia de quienes tienen ingresos procedentes de la renta.

Si el valor determina la renta, el valor es, a su vez, producto de la cantidad de trabajo invertido. En esto, Ricardo es más tajante aún que Adam Smith, para quien el trabajo era *uno* de los factores creadores del valor. En Ricardo la tierra (cultivos, minas, etc.) ha sido eliminada como fuente genuina del valor; sólo queda el esfuerzo humano. Éste se entiende no sólo en la labor directa sobre la naturaleza, sino en el esfuerzo invertido en la creación de capital, o de máquinas, aperos, y ciertos servicios.[13] Es decir que, según Ricardo, el valor se determina por el coste de la producción. Ahora bien, éste es un punto oscuro, pues no se nos dice qué formas de trabajo entran en la formación del valor.

Las implicaciones de esta teoría son francamente pesimistas. Charles Gide, en su historia del pensamiento económico,[14] no duda en incluir a Malthus y a Ricardo en un capítulo titulado «Los pesimistas». Y es que, según Ricardo, el interés personal de todo propietario de tierra u otros bienes raíces consiste en que aumente la población para que las gentes se vean obligadas —por pura necesidad— a cultivar tierras más pobres o a partir hacia nuevos países. Por otra parte, no les interesa mejorar las condiciones de la explotación de los terrenos más pobres, al abaratarse los productos de los ricos con la mejora de la productividad. Sólo la libertad de comercio, hija del individualismo, puede mitigar estas tendencias, cree Ricardo, porque mediante ella cada cual quiere mejorar su propia situación personal, con lo que —a poder ser— abarata sus productos para venderlos mejor. Pero mitigación no quiere decir eliminación de la penosa existencia de quienes tienen que trabajar sin renta alguna, y que están a la merced de las oscilaciones del mercado.

En cuanto a la población trabajadora y no propietaria, Ricardo opina lo siguiente. El trabajo del obrero es una «de las cosas que se compran y se venden»,[15] y su precio natural es el que

8. Charles Gide y Charles Rist, *A History of Economic Doctrines* (trad. inglesa de R. Richards). Londres, 1932, pp. 141 y 142.
9. Cf. D. Ricardo «Mr. Malthus's opinions on rent», cap. XXXII de su *On the Principles* etc., en *The Works and Correspondence of David Ricardo*, Piero Straffa y M. H. Dobb, editores. Universidad de Cambridge, 1951, vol. I, pp. 398 ss.
10. *Ibid.*, cap. II, p. 67.
11. *Ibid.*, cap. II, p. 69.
12. *Ibid.*, «On Rent», pp. 78 ss.
13. Cf. *ibid.*, cap. XXXI, «On Machinery», pp. 386 a 398.
14. *Op. cit.*, p. 138
15. Ricardo, *op. cit.*, cap. V, p. 93.

permite a los obreros subsistir y perpetuar su raza sin aumento ni disminución. Si aumentan, caen en una miseria malthusiana, pues al aumentar su número disminuye el precio de su trabajo. Si disminuyen, aumentará éste, pero gracias a ello vuelven a multiplicarse. A largo plazo la suerte del trabajador es, pues, vivir en el límite de la subsistencia. A corto plazo el mercado puede establecer salarios artificiales, pero los que prevalecen a la postre son los que Ricardo llama naturales, que mantienen al obrero a un nivel de subsistencia. La sociedad está dominada por esta ley, y por otras semejantes; por ejemplo, todo aumento en salarios significa una disminución de capital. Los obreros están interesados en lo primero, y los capitalistas quieren evitar lo segundo. Hay, pues, en Ricardo, una visión bastante clara de la oposición de estas dos clases, basada en las leyes de la economía política.

Sin embargo, Ricardo no cree en un conflicto abierto de clases. Al contrario, es un firme defensor de la teoría smithiana de que los intereses particulares de cada individuo se combinan armoniosamente en la sociedad, del mismo modo que su pesimismo no es tan absoluto como creen quienes sólo se fijan en sus doctrinas sobre la renta y el salario. Ricardo era un utilitarista, y creía en la reforma de muchas instituciones como camino del progreso; el progreso existe, según él, pero su marcha es lenta y tortuosa. Su propia teoría de la renta, que hiere de pleno cuantas falsas razones puedan dar los terratenientes para la pacífica posesión de sus grandes predios, es prueba de la fecundidad moral de su actitud crítica.

§ 5. JOHN STUART MILL. — Llegamos así al pensador social inglés más importante dentro del liberalismo, John Stuart Mill (1806-1873). Su padre, el filósofo James Mill, le dio una educación a su entender tan refinada que John Stuart aprendió el griego a los tres años, y el latín a los ocho. A todo el saber que se le inculcaba desde la infancia hay que añadir una precocidad más que excepcional. Por otra parte, la amistad de su padre con Jeremy Bentham y David Ricardo, entre otros, le hizo crecer en el ambiente intelectualmente más original, avanzado y exigente del país. Mill hizo un viaje de estudios por el mediodía de Francia, y al volver se dedicó —guiado siempre por su padre— a estudiar privadamente, aunque siempre en contacto con el viejo Bentham y su círculo. En 1823 Mill entró, por influencia familiar, en la Compañía de las Indias, de la que fue funcionario. A la sazón ya se iba perfilando su actitud reformista en una serie de cartas e intervenciones polémicas. Y al año siguiente ya había pensado Mill en formar un tercer partido político que se ajustara a sus ideas y rompiera con el bipartidismo británico que, según él, no permitía la agilidad necesaria para una acción social más eficaz.[16]

16. Todos los datos sobre la vida de Mill proceden de Michael St. John Packe, *The Life of John Stuart Mill*. Londres, 1954, *passim*. La introducción general más adecuada a Mill es la de Pedro Schwartz, *La nueva economía política de J. S. Mill*, Madrid, 1968.

A los veintiún años sufrió una crisis psicológica y moral a la que en su *Autobiografía* (obra póstuma, 1873) llama «Crisis en mi historia mental». Al cabo de esa crisis Mill creyó haber hecho tábula rasa con sus anteriores conocimientos. Después de ella, sufrió el influjo de las doctrinas de Saint-Simon y de Auguste Comte, sobre quienes más tarde escribiría críticamente. Poco después conoció a Harriet Taylor (1807-1859), esposa de John Taylor, burgués culto y acomodado. Harriet Taylor era escritora y participaba de las ideas de Mill. El amor que creció entre ambos no deja de tener los rasgos románticos comunes a la época, pero las circunstancias tuvieron consecuencias importantes en la ideología de los dos amantes. El énfasis puesto por Mill en el derecho al divorcio, en los derechos de la mujer casada y en la responsabilidad política de la mujer tienen su origen en su dramática relación con Harriet. Aunque la Revolución francesa ya había abierto una primera vía en el camino de la emancipación de la mujer, hay que considerar que los escritos de Harriet Taylor y John Stuart Mill, junto al influjo mismo de su ejemplo personal en la vida londinense, son el punto de partida ideológico de este proceso de emancipación que no ha terminado totalmente aún hoy.[17]

Aparte de su importancia como sociólogo, Mill —como buen reformista— militó siempre en la prensa. Fue director de una revista radical importante, y mantuvo comunicación directa o epistolar con un gran número de personajes de su época, convencido de que la persuasión y el diálogo eran armas de una gran eficacia social. En este sentido, su fe queda expresada en su panfleto *El utilitarismo* (escrito en 1854), texto que suele considerarse como la mejor expresión breve sobre el principio de «la máxima felicidad para el mayor número»; dentro de la escuela utilitaria perfecciona el aserto de Bentham de que el hombre sólo busca su placer personal. Esto lo hace Mill al dar una definición más amplia del placer. Para ello, repudia toda idea vulgar de placer.[18] Por lo pronto niega que utilidad y placer sean términos opuestos; en realidad, son idénticos. La utilidad, en el sentido que le da Mill, nada tiene que ver con la eficacia amoral. En nombre de la eficacia se pueden cometer numerosos crímenes. La utilidad de que Mill habla es un principio moral de conducta que, según él, no puede circunscribirse a Bentham y a su escuela. Los epicúreos eran utilitaristas, y también lo era Jesús de Nazaret. Según Jesús la ética debía basarse en amar al prójimo como a nosotros mismos y en comportarse con los demás como quisiéramos que los demás se portaran con nosotros. Mill dice que estas ideas resumen el ideal utilitarista. Mill, pues, vuelve a la noción epicúrea del placer concebido como vida honesta, plácida, enemiga del sufrimiento inútil o del trato brutal con los demás. Y aduce que quienes entienden la doctrina utilitaria como un programa

17. J. S. Mill y H. T. Mill, *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Barcelona, 1973.
18. John Stuart Mill, *On Utilitarianism*, cap. II, «What Utilitarianism is», *passim*.

de pequeños goces mezquinos y egoístas son ellos mismos mezquinos y egoístas, pues creen, al oír la palabra placer, que ella no encierra sino un sensualismo estrecho. Mill, en todo momento, subraya la superioridad de los placeres mentales y emocionales sobre los corporales.

Todo esto, para Stuart Mill, debe tener proyección social, porque «la multiplicación de la felicidad es, según la ética utilitaria, el objeto de la virtud». Sin embargo, no hay en este ensayo ningún programa concreto de acción social, aparte de algunos comentarios sobre reforma penal y parlamentaria. Tal programa debe buscarse en la vida misma de Stuart Mill y en varias de sus otras obras. Mill militó en la Liga Reformista y abogó por las manifestaciones pacíficas en la vía pública, en las que tomó parte, con poco contento para el gobierno de Disraeli. Esta actividad, así como sus discursos al aire libre en Hyde Park, son algo nuevo en la historia de la filosofía social. Aquí tenemos a un intelectual que no se contenta con escribir sus ideas, por revolucionarias que sean, sino que considera su deber pasar a la acción pública, junto a otros ciudadanos que piensan como él. Los temas tratados en estas intervenciones fueron de toda índole: la cuestión de Irlanda, la Ley de Reforma electoral, la emancipación de la mujer. Gracias a esta actividad las grandes reformas liberales emprendidas por el gobierno y el parlamento británicos a partir de mediados del siglo XIX deben mucho al Partido Radical y a su líder intelectual, John Stuart Mill.

Otro aspecto importante de la obra milliana es el económico, plasmado en sus *Principios de Economía Política*. Harriet Taylor tuvo un influjo decisivo en su composición. El libro apareció en el importante año revolucionario de 1848. Mill, naturalmente, sigue la tradición de Smith y Ricardo, pero añade algunos vislumbres personales significativos. Uno de ellos es la idea del *homo oeconomicus*. Además presenta la economía política como una rama de una ciencia de la sociedad, que no es otra que la sociología. Su obra reconoce la complejidad de las motivaciones de la conducta económica del hombre y abre el camino a una consideración menos simplista de los mecanismos de producción y de consumo. Sin ser socialista, Mill insistió en que el derecho de propiedad era una costumbre o convención social, algunas de cuyas formas eran perniciosas para la sociedad mientras que otras eran beneficiosas. Así, Stuart Mill atacó el derecho a la herencia y otros que, como él, perpetúan las diferencias de clase y fortuna. Aunque critica a comunistas y socialistas por utópicos y quiméricos (contra la opinión de Harriet, prácticamente la coautora de los *Principios*),[19] John Stuart Mill alcanza la posición más a la izquierda que cabía en un economista liberal de su siglo; al mismo tiempo, con su trato deferente e interesado por los experimentos socialistas de su época, Mill demuestra la alta calidad de su actitud científica. Si Mill era un liberal, era también un reformista, que

19. M. S. J. Packe, *op. cit.*, pp. 313, 314.

abogaba por cambios importantes en el sistema de propiedad y por la eliminación del principio hereditario.[20]

§ 6. LA LIBERTAD CIVIL. — Harriet Taylor escribió un panfleto sobre el tema de *La tolerancia*. Ese escrito fue la base para que, años después, John Stuart Mill redactara su *Sobre la libertad*, quizás el texto más importante del liberalismo en torno a este tema. El eclecticismo de Mill hizo que la libertad fuera concebida por él como el punto de confluencia de muchas corrientes: la visión ordenada y mecanicista de la sociedad, típica del siglo XVIII; el reformismo benthamista; la psicología propugnada por su padre; las ideas liberales sobre los límites legítimos de todo gobierno; y, por fin, una visión emocionada y romántica de la libertad, más propia de su tiempo que herencia de los anteriores.

John Stuart Mill dice que el tema de su libro (1859) no es la llamada libertad de la voluntad (libre albedrío), que se suele oponer a «la mal llamada doctrina de la necesidad filosófica», sino la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo.[21] Esta cuestión, dice Mill, se discute poco, pero es históricamente tan antigua como importante. La lucha entre la libertad y la autoridad es un dato sobresaliente de la historia clásica, tanto en Grecia como en Roma. En el pasado, los hombres lucharon por obtener libertades de sus gobernantes. Mas en los tiempos modernos ha aparecido la tendencia a que los gobernantes fueran miembros y representantes del pueblo, mediante lo cual se ha llegado a creer que se eliminaba el peligro de tiranía: el poder del gobierno era el poder de la nación.

Aunque parezca axiomático que el pueblo no necesita poner límites al gobierno elegido por él mismo hay en ello un error. Una vez se ha constituido un gobierno popular o representativo, el autogobierno no es automático. En realidad, la voluntad del pueblo significa tan sólo la voluntad de un grupo mayoritario, que es el que pone a sus representantes en el poder. Además, bien puede ocurrir que un grupo llegue al poder si ha conseguido hacer creer a los demás que representa a la mayoría. Aunque este grupo gobierne a satisfacción de la mayoría, puede suceder que tiranice a las minorías. En tal caso puede surgir una tiranía de la mayoría. La tiranía de la mayoría puede ser muy grave, pues deja menos medios de escape que otras, «al penetrar más profundamente en los detalles de la vida, esclavizando la misma conciencia». Se necesita, pues, protección contra ella, y contra la tendencia de la sociedad a imponer la opinión más generalizada sobre los demás. La sociedad, piensa Mill, prefiere la homogeneidad a la disensión. Por ejemplo, la persecución de herejes, tanto en el campo católico como en el protestante, obedecía a esta ten-

20. P. Schwartz, *op. cit.*, capítulos 7 y 8.
21. J. S. Mill, *On Liberty*, cap. I, introd. en el resto de la sección no cito los lugares de referencia a causa de la relativa brevedad del texto milliano.

dencia perniciosa. *Sobre la libertad* es una defensa del derecho de cada ciudadano o grupo a disentir pacíficamente, a expresar su disensión del mismo modo, y a no ser perjudicados o dañados por ello. Aunque la obra está dirigida contra el despotismo político del estado moderno, sus consecuencias generales son fáciles de ver. La huelga, la manifestación de cualquier fe religiosa, la publicación de las propias ideas políticas encuentran su justificación en el derecho de la minoría a disentir, expresado por Mill. Él cree que este derecho fue exigido primero por minorías políticas y religiosas que, en algunos países, comprendieron que nunca serían dominantes. Así ocurrió con los protestantes en los países católicos, y viceversa. Sin embargo, los fieles de ambas ramas del Cristianismo no fueron tolerantes allí donde dominaban.

El único motivo que puede aducir el poder público para limitar la acción de un grupo es la protección de la sociedad en su conjunto; es un caso semejante al de la legítima defensa de un individuo; si no, el despotismo no se puede justificar, salvo si se trata de pueblos bárbaros. Y aun en este caso, afirma John Stuart Mill, ello se justifica sólo si se educa a esos pueblos para que al final sean libres y alcancen un gobierno civil y liberal, en el que el mando se ejercite sólo mediante la convicción y la persuasión y no mediante la intimidación y la violencia. En otras palabras, ningún hombre ni pluralidad de hombres tiene derecho a forzar a otro hombre u hombres a vivir según su criterio o capricho. Así, los planes de los socialistas o los del sociólogo contemporáneo suyo Auguste Comte parecen a Mill fuera de lugar porque quieren imponer a los demás todo un esquema de organización de la sociedad, sin consultar a los hombres, o por lo menos, sin persuadirles pacíficamente primero. Esto no significa que el liberalismo de John Stuart Mill fuera totalmente pacífico. Parte de la crítica ha visto en sus obras mayor agresividad que la que tradicionalmente se le atribuía. El liberalismo de Mill es agresivo contra cualquier otra forma de organizar la sociedad por cualquier otra doctrina (conservadora, comtiana, socialista, etc.) y ataca a las instituciones existentes por lo menos tanto como muchas de las nuevas doctrinas de su época; sobre todo, ataca los hábitos morales de su tiempo con un espíritu no siempre en consonancia con el del liberalismo en general. Supone, además, que las decisiones conscientes del individuo irán contra las prácticas existentes en una sociedad con cuya organización Mill está en claro desacuerdo.[22]

Mas, en general, su obra es un documento diáfano y claro, dotado de argumentos sólidos en favor de la libertad del individuo, de las minorías y de todos los que no estén en el poder, para disentir y expresar su disensión por todos los medios civilizados. Naturalmente, muchos de sus argumentos reflejan la herencia de Sócrates y Milton, sobre todo en lo que se refiere a la libertad de conciencia y de opinión, pero su estilo moderno

22. Maurice Cowling, *Mill and Liberalism*. Universidad de Cambridge, 1963, p. 157

significa una puesta al día del viejo tema de la libertad de los más débiles en una sociedad civilizada. Como en Sócrates y en Milton todo ello obedece al profundo convencimiento de que nadie humano, por genial que sea, es infalible. A ello se añade la convicción de que el hombre, aunque a menudo se acerca a la verdad, no puede nunca afirmar que la posee del todo. Además, dice Mill, la libre comparación de opiniones opuestas es un bien, pues sirve para poder discernir todos los aspectos de la verdad.

§ 7. La Escuela de Manchester. — A mediados casi del siglo XIX surge un movimiento liberal, el de la llamada Escuela de Manchester, que difiere en algunos aspectos del utilitarismo, pero que tiene, en otros, mucho en común con los secuaces del radicalismo filosófico. En principio, los manchesterianos se constituyeron como grupo de presión dispuestos a combatir la ley que protegía el trigo inglés (*Corn Law*). Lo hicieron en la industrial ciudad de Manchester, en 1839, bajo la inspiración de Richard Cobden (1804-1865) hombre influido por las ideas de John Stuart Mill. Creía con él que había que conceder absoluta libertad de competencia económica a los patronos, pero consideraba que la libertad de asociación de los obreros no debía ser tolerada. Esta última actitud caracterizaba el liberalismo económico extremo de los manchesterianos. Creían ellos que cualquier hombre, con suficiente espíritu de iniciativa, podía llegar a enriquecerse y a convertirse en un industrial independiente. Este individualismo liberal es de carácter doctrinario. Los liberales extremos, en Inglaterra o fuera de ella, mantendrán siempre la idea de que en el mundo existe igualdad de oportunidades —si se suprimen los privilegios feudales y las leyes proteccionistas— y que está en la mano de cualquiera el subir socialmente. Que tal afirmación esté o no confirmada por los hechos, es asunto muy diferente. Los manchesterianos aceptarían la frase francesa de *enrichissez-vous!* como la mejor respuesta a un campesino u obrero pobre que se quejara de su condición.

Cobden asoció el proteccionismo de los *tories* al estado de guerra. Para él, el proteccionismo, que congelaba la libertad de comercio, era fruto de la época de las guerras napoleónicas. El librecambismo liberal suponía el pacífico intercambio de bienes entre naciones y entre éstas y sus colonias ultramarinas. Así, la Liga de Manchester emprendió una campaña propagandista contra el proteccionismo de los terratenientes, en nombre del individualismo y del espíritu de iniciativa privada que animaba a la burguesía. Esta campaña fue dirigida a varias clases sociales, pero a la postre, no logró convencer más que a los fabricantes y a los capitalistas. Al cabo de un tiempo, los seguidores de la Escuela de Manchester son sólo los exponentes de la burguesía ciudadana, y sus teorías son la ideología de una clase. Mas poco a poco la Liga va obteniendo adeptos en varios partidos del Parlamento y, en 1846, consigue la abolición de la Ley del Trigo. Después de este paso, la Liga de Manchester se con-

vierte en la inspiradora de un nuevo partido liberal, más moderno que el *Whig*, donde el elemento hereditario no estaba ausente. Después de la abolición de la *Corn Law* siguen promulgándose otras leyes, que liberalizan el comercio y la industria inglesa, e imponen un cierto pacifismo a la política internacional del país, no incompatible, por otra parte, con su expansión colonial que, en Inglaterra, es ante todo mercantil.

El liberalismo manchesteriano triunfa también por su habilidad en no oponerse a ciertas instituciones, hábitos y creencias del país. Así, nada hay en él de la actitud antirreligiosa de los radicales, ni su reformismo tiene la militancia de Bentham y los Mill. Sin embargo, los manchesterianos no se opusieron a ciertas reformas, tales como la abolición de la esclavitud. Se aferraron, eso sí, al individualismo económico doctrinario, cerrando los ojos a la miserable situación del proletariado industrial y minero inglés, a la sazón el más indigente de toda Europa.

§ 8. La permanencia del utilitarismo. — De uno u otro modo, la mayor parte de las teorías e ideas expuestas en este capítulo (sin excluir las menos utilitaristas, es decir las del librecambismo manchesteriano) continúan vivas en las postrimerías del siglo XX, aunque, las más de las veces estén subsumidas en otras concepciones o doctrinas más amplias.

El utilitarismo continúa permeando el espíritu de la economía del bienestar (*welfare economics*) tanto en su vertiente de política social como en la disciplina académica que lleva ese nombre, aunque ello ocurra bajo ataques críticos desde dos flancos diferentes. Por un lado los neoliberales del *laissez faire* ven en una política social utilitaria una fuerte ingerencia en la libertad individual. Un Hayek, por ejemplo, cree que cualquier sistema de justicia distributiva impuesto desde fuera (desde el gobierno, por ejemplo) tiene que chocar con los derechos de los individuos a decidir por sí mismos. Por otro, varios filósofos han cuestionado los supuestos centrales del utilitarismo: ¿cuál es el criterio mediante el cual se establecen los principios del interés general, de la máxima utilidad para el mayor número de personas?, ¿quién podrá arrogarse la sabiduría suprema sobre qué es lo mejor en cada caso?, ¿cómo se sabe que una actividad determinada —la de un biólogo o un físico nuclear, o la de un político es la más aconsejable según criterios estrictos de utilitarismo?

Estas preguntas inquietantes no han conseguido que un número de filósofos éticos, de economistas y, naturalmente, de especialistas en política social del bienestar, continúen siguiendo los axiomas generales del utilitarismo aunque, como es de suponer, el antiguo utilitarismo benthamista no sea ya la versión exacta en que aparece hoy la teoría. Así, un filósofo utilitario como Hare, ya no hace énfasis en la maximización del placer o de la felicidad, como fuera el caso de Bentham y sus seguidores: la cuestión ahora es la de maximizar preferencias, intereses o inclinaciones. La impresión que se lleva el observador es que, en el seno de sociedades altamente secularizadas y carentes de sanción religiosa o trascendental del orden social, los criterios utilitarios (y utilitaristas) del máximo bienestar posible o de la máxima satisfacción de preferencias individuales y sociales reinarán supremos como legitimadores del poder público o como apoyos a los diversos movimientos políticos que quieran acceder a él mediante el éxito electoral.[23]

23. Sobre R. M. Hare y otros éticos contemporáneos, cf. G. C. Kerner, *The Revolution in Ethical Theory*, Londres, 1966; de Hare véase su ensayo «Ethical Theory and utilitarianism», cuyas ideas están puestas al día en su posterior *Moral Thinking*. Sobre la persistencia del utilitarismo en el pensamiento ético y económico, A. Sen y B. Williams, eds. *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, 1982.

Capítulo V

EL NACIONALISMO Y LA EXPANSIÓN DEL LIBERALISMO

§ 1. El nacionalismo. — Además de las tendencias que vienen exponiéndose en los últimos capítulos, la expansión del liberalismo por los países de Europa y América está presidida por el incremento de los sentimientos nacionalistas. Éstos los venimos notando desde Maquiavelo y conviene ahora añadir algunas aclaraciones sobre su naturaleza. En primer lugar, el nacionalismo es un estado colectivo de conciencia que tiene caracteres nada simples. Así, aunque a menudo ignore las diferencias de clase y condición que dividen a la sociedad, el nacionalismo está estrechamente relacionado con el aumento de las tendencias igualitarias. En su virtud, los habitantes de un país se consideran de algún modo iguales entre sí, en comunidad de ideas, maneras y sentimientos. Esto se opone a la era feudal en la que no era posible el nacionalismo, pues era más significativo pertenecer a un estamento que a un país. Había mayor solidaridad entre los miembros del mismo estamento que entre los del mismo país. No puede haber nacionalismo cuando el noble considera al villano, que es paisano suyo, como ser inferior. El nacionalismo pretende sustituir la lealtad del vasallaje por otra, la de la patria, que tiene que considerarse, de algún modo, como patria de iguales. Este postulado fue considerado inaceptable por el internacionalismo socialista original, como veremos en su momento.

El nacionalismo puede definirse como la voluntad que tiene una colectividad de crearse y desarrollar su propio estado soberano. Esa voluntad surge de diversas circunstancias, entre las que destaca la toma de conciencia de la propia individualidad histórica de la colectividad en cuestión.[1] Que este sentimiento ha sido tardío y no ha aparecido en Europa hasta la verdadera crisis del sistema feudal, puede verse en el hecho de que el concepto es muy reciente y que la palabra nacionalismo sólo comienza a emplearse a principios del siglo XVIII, aunque su popularidad es más tardía aún, pues no se hace corriente hasta 1836, con Mazzini.[2] El deseo de darse un propio estado debe entenderse en forma lata,

1. Raoul Girardet, «Autour de l'idéologie nationaliste», *Revue Française de Science Politique*, vol. XV, junio 1965, n.º 3, p. 430.

2. *Ibid.*, pp. 424-425. Para una introducción general al nacionalismo, Antony Smith, *Teorías del Nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976.

pues puede significar cosas diferentes en cada caso particular. En ciertos casos puede tratarse de la emancipación de una colonia y su transformación en nación dotada de su organización política. Éste es el caso del origen de Chile, Cuba o los Estados Unidos, por ejemplo. En otros, un pueblo históricamente ya constituido vuelve a tomar conciencia de su individualidad y exige la independencia frente a una potencia exterior que le domina. Ése fue el caso de Grecia frente al turco. En otros casos, en fin, países absorbidos políticamente dentro de reinos europeos, y con diversos grados de diferenciación con respecto de la zona hegemónica del estado, se rebelan contra el poder central, o solicitan mayor autonomía política, cuando no la total soberanía; Irlanda y Cataluña son ejemplos que ilustran este caso, el cual, a menudo ha hallado solución con la fórmula federal. En general, puede decirse que la tendencia nacionalista que surgió con pujanza durante la centuria pasada ha hecho prevalecer el principio de que cada colectividad, unida por su cultura e historia, si así lo desea, obtenga la autonomía política. Esta idea descarta por completo la concepción medieval del reino heterogéneo. El Imperio Austrohúngaro hasta 1914 fue una de las últimas pervivencias excepcionales de esta especie. Como puede verse, toda generalización en lo que se refiere a nacionalismo es dificultosa, puesto que cada comunidad nacional presenta una singularidad intransferible, como ya puso de relieve Herder el primer teórico de la nacionalidad.

El nacionalismo, en sí, no tiene por qué ir unido al liberalismo. En pleno siglo XX existen nacionalismos (en África, por ejemplo) divorciados de él. Sin embargo, es un hecho que, a lo largo del siglo XIX, el nacionalismo es una fuerza social que muy a menudo se confunde con la ideología liberal burguesa. Las unidades de Italia y Alemania fueron hechas gracias a una combinación de ambas doctrinas; la liberación de Hispanoamérica se llevó a cabo mediante una estrecha fusión de las dos. En general, el nacionalismo fue un sentimiento mucho más intenso en aquellos países que sufrían opresión externa o desintegración interna —Italia, Polonia, Grecia— que en aquellos otros cuya unidad estaba asegurada de antaño —Inglaterra, Francia—.

§ 2. Alemania. — La existencia del considerable acervo legado a Alemania por el Idealismo y el movimiento romántico podía augurar un gran florecimiento del pensamiento liberal de aquel país. Sin embargo, la tarea de unificación se hizo en forma autoritaria, bajo la guía de Prusia, que absorbió todos los países germánicos excepto Austria; esta operación fue dirigida por Otto von Bismarck (1815-1898), canciller del reino. Bismarck estaba apoyado por la *Junkertum*, la nobleza militarista prusiana, de origen terrateniente y poco amiga del liberalismo urbano que florecía en las zonas occidentales de Alemania. Éste se alimentaba del constitucionalismo francés y de la herencia idealista, además de un individualismo agudo, representado por Wilhelm von Humboldt, cuya obra influyó decisivamente sobre la de John Stuart

Mill. Humboldt (1767-1835) había escrito en 1792 un *Ensayo sobre los límites de la acción estatal* que vio la luz póstumamente en 1851. Para Humboldt la libertad no es sólo la posibilidad de actuar de forma varia y sin límites, sino el requisito inherente a toda auténtica expresión humana. El ambiente homogéneo del despotismo ahoga al hombre más libre. Y el estado, al intervenir, no hace sino regular y regimentar la vida de los ciudadanos, sobre todo su vida privada. La coacción fomenta la mezquindad, el egoísmo y el cinismo, mientras que la libertad, si bien puede inducir a algunos errores, hace mejores a los hombres. El estado, para Humboldt, debe circunscribirse a la mera seguridad y dejar a los ciudadanos en paz.[3] En esto coincide Humboldt con la posición liberal típica del *laissez-faire*, que él no limita al mundo económico sino a todas las actividades humanas.

Sin embargo la obra de unificación bismarckiana se hace sin respeto por lo que él creía formalismos legales, liberales y encuentra en buen número de intelectuales alemanes un eco positivo. Ése es el caso de un Heinrich von Treitschke (1834-1898), uno de los primeros teóricos alemanes del poder estatal y del ensalzamiento del pueblo germano sobre los demás; Treitschke es antisemítico y antibritánico, y desprecia la política de los manchesterianos. Su culto a la grandeza militar prusiana y su idealización del pasado alemán le hacen acreedor del título de fundador —junto a otros escritores— del doctrinarismo nacionalista alemán. Las raíces de éste están en Fichte y Hegel, pero en el caso de estos pensadores la cosa depende más de la interpretación que se les dé que de sus propias actitudes respecto de su pueblo. En el de Treitschke ya no es así: su pensamiento no puede llevar más que al totalitarismo. Su obra era un reflejo del pensamiento de Bismarck, pero sólo elaboraciones posteriores llevarían a la desaparición de toda traza de liberalismo en la doctrina política de la burguesía alemana. Esas elaboraciones se deben a veces a autores de tendencia intelectual, como por ejemplo Friedrich Ratzel (1844-1904), que desarrolla una teoría geopolítica según la cual Alemania necesita, «naturalmente...» una expansión geográfica, económica y política, doctrina que es abrazada por los militares con entusiasmo. Otras veces, los políticos y los soberanos van popularizando la idea de la necesaria supremacía alemana sobre todo al socaire del pangermanismo, que no pedía la unión de todos los pueblos de cultura alemana, sino su expansión imperialista. Bajo estas condiciones, el liberalismo alemán vive penosa y mezquinamente hasta la Primera Guerra Mundial. Y antes de la segunda, su desaparición es prácticamente completa.

§ 3. FRANCIA. — Aunque sin llegar al extremo de Alemania, el liberalismo francés también experimenta un cambio hacia el

3. Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo* (1.ª ed., 1925), Milán, 1962, pp. 213-215.

autoritarismo, a medida que se va haciendo patrimonio exclusivo de una clase y se va aliando con instituciones de naturaleza no republicana. A principios de este cambio están los herederos directos de la Revolución, constitucionalistas acérrimos e individualistas, que quieren extender su sistema a todas las clases. Pero pronto se nota el cambio. Madame de Staël, hija del ministro Necker, quien abre la historia del liberalismo moderno, se opone al imperio napoleónico, pero si sus ideas morales son liberales, su constitucionalismo no es muy marcado. Su aportación es en el campo de la sensibilización de la literatura a las actitudes liberales. Ello puede verse en su obra *Sobre Alemania* y sobre todo en su *La literatura en sus relaciones con las instituciones sociales*. Según este último escrito, el espíritu humano progresa a medida que progresa la literatura y, como quiera que Madame de Staël creyera que la de su tiempo era mejor que la anterior, su conclusión es que la raza humana ha progresado y seguirá haciéndolo. Según ella, el hombre es perfectible. Parecidas son las ideas de Benjamin Constant (1767-1830), principal teórico de la doctrina liberal cuando ya la Restauración se había instalado en el poder. Para él la defensa del liberalismo yace en el constitucionalismo, en el respeto a la ley y en la tolerancia y salvaguarda de las minorías. Aunque llama la atención sobre el nuevo y pujante industrialismo, y considera la propiedad industrial superior a la rústica, ignora o desconoce a los obreros como clase. Al igual que los manchesterianos en Inglaterra, los trata como si fueran burgueses potenciales, con iguales ambiciones e idéntica versión de la vida.[4]

La restauración de la dinastía borbónica después del período napoleónico no representa una vuelta completa al antiguo régimen, sino un compromiso entre la corona y las clases medias de ideología liberal. En el fondo, se trata del gobierno de la burguesía bajo el cuño real. Este gobierno significa que la burguesía francesa tiene que contradecir un gran número de principios doctrinales de la teoría liberal al establecer un sistema político retóricamente basado en ellos. Así, su censo electoral se limita a los poseedores de un mínimo muy considerable de bienes, la libertad de opinión y prensa sufre cortapisas y la actitud del gobierno ante las organizaciones obreras es francamente hostil. Parece que del espíritu liberal revolucionario sólo queda el anticlericalismo —y aun éste no en todos los sectores de la burguesía— y la desconfianza ante la nobleza y sus agonizantes reivindicaciones feudales. Sin embargo, frente al autoritarismo napoleónico, Francia goza ahora de un sistema relativamente estable de garantías constitucionales que afectan por lo menos a varias zonas de la vida política. Éstas, y la expansión del industrialismo y del imperio ultramarino suministrarán las condiciones de nuevas oleadas revolucionarias contra la burguesía atrincherada en

4. Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, vol. II, 4.ª ed., 1950. París, pp. 169, 171, 173, 181 y 182.

los nuevos privilegios adquiridos bajo la restauración borbónica o bajo la efímera existencia de la casa real de Orleans. Con la excepción de Alexis de Tocqueville, los hombres de esta época son más políticos que teóricos del liberalismo.

La época no es completamente estéril, empero. Los escritores más destacados son los que han sido llamados Doctrinarios, los «burgueses del justo medio» enemigos de los reaccionarios extremos y de los que ellos consideraban jacobinos. Su actitud queda evidenciada en la obra de Royer-Collard (1763-1845), a la vez legitimista, monárquico y liberal. La soberanía, para él, reside en la ley, y no en el pueblo ni en el monarca. Con un buen equilibrio de poderes, es decir, con una buena y eficaz constitución, los problemas principales serán solucionados. Royer-Collard, además, justifica que el acceso al poder sea restringido a una minoría basándose en consideraciones culturales y de «capacidad política». La legalidad debe reinar para todos por igual, pero el poder debe darse sólo a quienes saben entenderlo. El criterio para determinar quiénes son estos últimos no es explícito, pero bien se ve que, según él y sus seguidores, la cosa depende de la fortuna personal más que de nada. Persona de igual relieve en la elaboración del constitucionalismo monárquico fue François Guizot (1787-1874), que además de ser un representante típico de la llamada burguesía censitaria, fue historiador. Como tal, su obra fue encaminada a hallar una justificación histórica al gobierno de las clases medias, cosa que hizo en su *Curso de historia del gobierno representativo*.[5]

En el terreno de la historia liberal hay que mencionar a Jules Michelet (1798-1874), redescubridor de Vico, formulador del nuevo nacionalismo francés, e idealizador de su patria, a la que ve como destinada a misiones superiores. Michelet es el teórico de la historia de la pequeña burguesía liberal: niega e ignora los conflictos que dividían la sociedad de su tiempo y habla de comunidad, amistad, federación de clases, etc. Todas estas distorsiones románticas[6] no disminuyen el mérito de que Jules Michelet recoge y transmite a la Europa culta el mensaje viquiano de que el mundo social es estrictamente obra humana, y su demostración de que, en la Revolución francesa —y en otras grandes crisis—, el pueblo jugó un papel más importante que el de sus líderes aparentes.

§ 4. ITALIA. — El liberalismo italiano, como el español, no tiene el alcance del alemán (anterior a la hegemonía prusiana), del inglés o del francés. La causa de la escasa originalidad del movimiento liberal italiano reside en el fraccionamiento político del país, en sus rivalidades regionales y en la sumisión de algunas provincias a potencias extranjeras.[7] Aparte de haber sido Italia —como la Península Ibérica— víctima propiciatoria de la Contrarreforma, el esfuerzo de unificación obliga a que se pusiera

5. Luis Díez de Corral, *El liberalismo doctrinario*. Madrid, 1945, pp. 263-283
6. Roland Barthes, *Michelet par lui même*. París, 1954.
7. Guido de Ruggiero, *op. cit.*, p. 266.

más énfasis en el nacionalismo que en el liberalismo. A fines del siglo XVIII, sin embargo, la burguesía norteña, en la que aún estaba viva la tradición de las libertades municipales, muestra bastante receptividad a la corriente individualista. Vittorio Alfieri (1749-1803), el gran trágico, escribe un ensayo, *De la tiranía*, en 1777, que rezuma individualismo, y que aparece en el Piamonte, en el momento álgido del despotismo ilustrado. Beccaria, que mereció nuestra atención en su lugar, es también uno de los fundadores indirectos del liberalismo italiano.

Las invasiones francesas de las guerras napoleónicas tuvieron la virtud de encender el nacionalismo por doquier nunca muerto del todo, pero que hasta entonces parecía una idea utópico. El nacionalismo fue sentido por italianos de diversas convicciones, pero fueron los liberales, con su actitud antifeudal, los que lo hicieron triunfar. La Iglesia, poseedora en Italia de un estado independiente, y la nobleza de las regiones-estados se opusieron a él en la mayor parte de los casos. La unificación vino del Piamonte, pero este estado no puede compararse con Prusia ni en militarismo ni en estructura social. Además, los refugiados del sur en el norte cuentan mucho en toda la operación de unificación: muchos de los animadores de la misma, como el escritor Vicenzo Cuoco, proceden del mediodía. Ugo Fóscolo (1778-1827) por su parte, luchó contra la abundancia endémica de sectas políticas, morales o religiosas que no permitan la acción concertada. Sin embargo, fueron sectas, tales como la de los carbonarios, las que militaron y triunfaron en la tarea de mirar las viejas estructuras políticas, y en sentar las bases de la Italia contemporánea. Más que una revolución como la presenciada por Francia, Italia experimentó en la primera parte del siglo XIX una serie sistemática de conspiraciones, que prepararon el éxito de los ejércitos de Giuseppe Garibaldi (1807-1882), general liberal y democrático, enemigo del imperialismo austríaco y del papado.

El liberalismo es en Italia, además, parte integrante del gran movimiento intelectual que se llama «Risorgimento». Éste es, ante todo, un movimiento edificado sobre valores morales. Frente a los antiguos regímenes se pide honestidad, devoción, lealtad. Ante la indiferencia de las masas populares a la idea de independencia nacional y de unidad, los liberales del Risorgimento se entregan con una vocación ética y desinteresada. Este mismo hecho da a todo el movimiento una cierta grandilocuencia y falta de realismo, pero sus frutos son considerables, sobre todo en el campo de la literatura, de la música y de la filosofía.[8] A las filas de este movimiento pertenece Giuseppe Mazzini (1805-1872) quien, junto a Garibaldi y al conde Camillo de Cavour (1810-1861) es uno de los grandes forjadores de la unidad italiana. Mazzini, fundador de la sociedad secreta La Joven Italia, fue un excelente conspirador. El lema de su asociación era «Dios y pueblo»; con él se quería expresar su idea de que había que reconstruir el país sobre

8. *Ibid.*, p. 289.

las ruinas de la antigua religión. Mazzini es un romántico espiritualista, enemigo del magistral maquiavelismo de Cavour, que buscaba los mismos objetivos por otra senda. Pero el nacionalismo de Mazzini merece subrayarse porque es también un europeísmo y un internacionalismo. Frente a la *Machtpolitik* o política de fuerza de los alemanes, o al imperialismo de los liberales, se alza la figura de Mazzini, con sus tendencias democráticas y su preocupación por el pueblo. Ésta era un tanto abstracta, pero lo suficientemente auténtica para que se le considere justamente como el fundador, si no del liberalismo, por lo menos de la democracia contemporánea italiana.

§ 5. ESPAÑA. — El liberalismo español tiene sus orígenes tanto en la labor cultural de los hombres de la Ilustración como en el desarrollo, durante el siglo XVIII, de una mentalidad burguesa. Ni uno ni otro factor alcanzaron todas las zonas de la sociedad suficientemente, pero fueron fenómenos lo bastante serios para arraigar en el país y cambiar, para siempre, su fisonomía. Claro está que la mayoría de los ilustrados participan de una visión absolutista y paternalista del gobierno, pero, al igual que en otros países, sus propias ideas humanitarias les forzaron a la tolerancia o al descubrimiento de formas menos autoritarias de convivencia. Entre los escritores fomentadores de estas nuevas actitudes hay que mencionar a Fray Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764) el autor del *Teatro crítico universal* y a José Cadalso (1741-1782) cuyas póstumas *Cartas marruecas* inauguran una visión crítica de España conducente, por su lógica interna, a un liberalismo reformista. De cuantos ministros y hombres de estado contribuyeron a la reforma y mejora del país y de su imperio en el siglo XVIII, es el más destacado por su directo contacto con el liberalismo, don Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1810) un asturiano ministro de Carlos IV, que renunció a serlo del improvisado José Bonaparte, y que acabó por intervenir decisivamente en la convención fundadora del liberalismo político español: las Cortes de Cádiz. En 1795 Jovellanos publicó su *Informe en el expediente de la Ley Agraria*, obra fundadora de la corriente reformista de la estructura económica del campo, tanto en España como en la América hispana. El peruano Pablo Antonio José Olavide (1725-1803), ministro de la Corona, y el representante más típico de los «afrancesados» de su época, ya había mostrado su preocupación por el problema del conspicuamente injusto reparto de tierras. El *Informe* de Jovellanos, ataca los excesos que los señores cometen con quienes labran sus tierras al exigirles cargas excesivas. De ello se sigue el abandono de la agricultura, la despoblación del campo y la miseria de la nación. El labrador debe poseer la tierra que trabaja. Estas ideas no sólo son de la Ilustración, sino que pertenecen —como hemos visto en los radicales ingleses— al espíritu liberal que desea ver quebrantado el poder del terrateniente de resabio feudal. Así la lucha contra los privilegios de la Mesta, que se hizo con éxito durante el siglo XVIII, forma parte de esta actitud.[9]

Pero tanto Jovellanos como otros políticos que se reunieron en las primeras Cortes representativas y modernas de nuestra tierra, en Cádiz, eran conservadores. Conservadores, salvando las distancias, al estilo de Burke, es decir, dispuestos a la evolución y abiertos al liberalismo que su obra hizo posible. Durante la época de su influjo, es decir, durante los primeros lustros del siglo XIX, la actitud predominante es antijacobina y antirrevolucionaria. La burguesía, salvo en la cosmopolita ciudad gaditana o en la industrializada Barcelona, era débil, incapaz de dirigir al país sin la colaboración de los «notables» de tierra adentro y de los cortesanos madrileños. Por eso la Constitución de Cádiz procura ser tradicional, y sus redactores no cesan de insistir en que no impone cambios bruscos, sino que sigue y deja en pie las instituciones más típicas del país. Jovellanos da la pauta, junto a Francisco Martínez Marina (1754-1833); son ambos representantes del «revisionismo crítico al absolutismo monárquico, es decir, la expresión de un continuismo reformista».[10] Los esfuerzos de los hombres de Cádiz iban dirigidos a la consolidación de un sistema constitucional de legalidad y, en el caso de Martínez Marina, a un cierto grado de pluralismo político y de garantías constitucionales para los ciudadanos basadas en la formación de «cuerpos intermedios entre el rey y los súbditos».[11] Quizás fuera la gran mesura y espíritu tradicional de la Constitución gaditana la que le diera su gran importancia internacional. El caso es que un buen número de constituciones y movimientos liberales —a veces insurreccionales— en varios países fueron influidos por ella.

El evolucionismo o conservadurismo de Cádiz fue pronto sustituido por actitudes más jacobinas, a causa de la intransigencia de la reacción y de la reimposición del absolutismo por obra de Fernando VII. El general don Rafael del Riego (1785-1823), al sublevarse en 1820 para imponer la legitimidad de la Constitución gaditana, inicia la etapa del radicalismo liberal. Fernando VII, con la ayuda de las tropas que envió a España el Congreso de Viena, se apoderó de él y lo mandó a la horca. Este episodio ilustra la escisión de la vida política española y la imposibilidad de que surja triunfante un liberalismo moderado pero eficaz, o un conservadurismo tan monárquico como dispuesto a negociar y a hacer concesiones a la burguesía progresista y a la vez a la naciente clase proletaria. Sin embargo, los liberales consiguieron reformas importantes e irreversibles, tales como la abolición de los señoríos y la desamortización de los bienes de la Iglesia. Con estas

9. Marcelin Defourneau, *Pablo de Olavide ou l'afrancesado, 1725-1803*. París, 1959, *passim*.

10. Raúl Morodo, «La reforma constitucional en Jovellanos y Martínez Marina», *Boletín Informativo*, Seminario de Derecho Político. Universidad de Salamanca, 1964, núm. 29-30, p. 82.

11. Citado por José Antonio Maragall, «El pensamiento político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina», en *Revista de Estudios Políticos*, 1955, núm. 81, p. 71.

y otras medidas, España dejó de ser un estado feudal pero tampoco llegó a ser una nación burguesa.[12] Por esta simple razón, el pensamiento social liberal español de verdadera calidad es tardío. En puridad no aparece hasta fines del siglo XIX con la obra de los llamados krausistas. Antes de esa época, dejando a los políticos profesionales a un lado, los únicos teóricos importantes son conservadores tales como Donoso y Balmes, de quienes en su lugar hablamos. Muy diferente es la combatividad y la labor de los grupos liberales, que en ocasiones dieron la pauta a Europa y crearon la verdadera conciencia moderna del país.

En la marcha de este proceso tienen un papel importante los intelectuales y escritores independientes, fenómeno nuevo en el país y, en general, en Europa, que aparecen con el romanticismo. Los románticos españoles, como sus colegas extranjeros, tuvieron también una visión tradicionalista, estetizante y falseada del pasado. Pero, faltos de toda tranquilidad a causa de sus ideas liberales, consideradas peligrosas por el poder, tendieron al idealismo extremo y al sentimentalismo. Esto es cierto, sobre todo, en el caso de los románticos de raíz más aristocrática. Los demás, gracias al viejo realismo literario de su país, consiguieron un sorprendente nivel de objetividad y agudeza, frente a otros rasgos de su vida y obra, netamente románticos. Éste es el caso de Mariano José de Larra (1809-1837), crítico social refinado y triste, uno de nuestros mejores periodistas, de quien son estas líneas:

> La revolución que se verifica por medio de la palabra es la mejor, y la que con preferencia admitimos; la que se hace por sí sola, porque es la estable, la indestructible. Por eso a nuestros ojos el mayor crimen de los tiranos es el de obligar frecuentemente a los pueblos a recurrir a la violencia contra ellos, y en tales casos sólo sobre su cabeza recae la sangre derramada; ellos solos son los responsables del trastorno, y de las reacciones que siguen a los pronunciamientos prematuros. Sin ellos, la opinión sola derribaría, y cuando la opinión es la que derriba, derriba para siempre; la violencia deja tras sí al derribar la probabilidad de la reacción a la fuerza hoy vencida, y que puede ser vencedora mañana.[13]

§ 6. HISPANOAMÉRICA. — Las reformas de toda índole que, bajo la égida de la Ilustración, llevaron a cabo las dos metrópolis ibéricas afectaron a sus territorios de ultramar, y echaron las bases para una mayoría de edad política, por lo menos en lo que respecta a la conciencia de soberanía nacional. Las doctrinas populistas de los filósofos españoles del Renacimiento, en especial la del derecho de rebelión contra el tirano, y las referentes a la dignidad de todos los pueblos, europeos o indígenas, pesaban más en la América hispana que en España misma. Esto contrastaba

12. Antonio Ramos Oliveira, *Historia de España*, vol. II. Méjico, 1952, p. 233. Sobre las limitaciones de las burguesías peninsulares, J. Solé Tura, *Catalanismo y Revolución Burguesa*, Madrid, 1970.

13. M. J. de Larra, *Artículos políticos y sociales*. Madrid, 1956, vol. III, pp. 263-264.

con los territorios norteamericanos, que iban asimilando las ideas liberales de Locke y Smith, pero que desconocían los derechos de los no europeos y temían el mestizaje. En Hispanoamérica, sin embargo, el mestizaje fue elemento fundamental de la insurrección contra España y Portugal, y parte de la ideología criolla. Si la democracia política liberal ha tenido una historia difícil, en Hispanoamérica y Filipinas la democracia étnica ha alcanzado victorias importantes, en contraste con otros países de origen colonial. A pesar de todo, no sólo los autores del liberalismo inglés, sino Rousseau, Voltaire y otros escritores franceses consiguieron penetrar en la imaginación de los grupos cultos, hasta hacer que éstos comenzaran a rebelarse contra el reformismo paternalista borbónico. Su rebelión, fruto de influencias muy complejas, lo fue sobre todo de dos: del populismo renacentista de Vitoria y Las Casas, mencionados capítulos atrás, y del liberalismo, no sólo en sus obras escritas, sino en el poderoso ejemplo de las revoluciones yanqui y francesa.[14] Junto a ellas hay que mencionar el nacionalismo, anglutinante poderoso de la rebelión, al tiempo que foco divisor entre las diversas regiones del Imperio.

Este nacionalismo no está desconectado con el nuevo espíritu que surgió en España misma contra la invasión napoleónica. Las juntas patrióticas que se formaron por doquier en la Península para organizar la lucha, pronto encontraron su eco en América. Las colonias americanas, ante el caos que produjo la guerra en la metrópoli y el vacío de poder subsiguiente, comenzaron a organizar sus propias administraciones primero, y a declararse independientes después. Durante las Guerras de Independencia y el período formativo de los nuevos estados se fue forjando el primer pensamiento político hispanoamericano. A ello contribuyeron los desvelos de grandes educadores, tales como Andrés Bello (1781-1863), el venezolano rector de la Universidad de Chile, pero no en menor grado las ideas de los jefes militares de la rebelión, como el mismo Simón Bolívar (1783-1837). El Libertador caraqueño, a pesar de poseer a menudo poderes dictatoriales de emergencia, organizó la lucha bajo los ideales del liberalismo —político y económico— y del nacionalismo. En cuanto a este último, no quedaba restringido a las actuales fronteras de los países americanos, sino que se refería a la comunidad de pueblos hispanos del Nuevo Mundo. Mas tanto el liberalismo constitucionalista como el nacionalismo panamericano sufrieron, en los años posteriores a la independencia, durísimos reveses, a causa del caciquismo local, de los latifundios, de las desigualdades económicas, de la falta de una verdadera burguesía y de la existencia en muchos lugares de una población no europeizada, entre otros numerosos factores.

El fracaso del liberalismo en América, sin embargo, hizo que fueran los escritores hispanoamericanos los primeros que se die-

14. J. Vicens y otros, *Historia social y económica de España y América*. Barcelona, 1959, vol. IV, pp. 514-521

ron cuenta de la necesidad de crear una base social firme para que existiera una sociedad política liberal. Don Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), que llegó a ser Presidente de la República Argentina, es uno de los ejemplos más preclaros de la meditación del liberal criollo sobre América.

En su obra *Civilización y barbarie o Vida de Juan Facundo Quiroga* hace Sarmiento un estudio del caudillismo en la Argentina, compara la sociedad campesina de la Pampa con la de las ciudades, y expone con singular vigor y destreza el funcionamiento y características del terror político. Sarmiento tiene como ideal la sociedad burguesa europea de Lyon, Barcelona o Londres,[15] y querría ver extenderse los beneficios de la industrialización a toda su república. Es constitucionalista, pero se da cuenta de que el liberalismo es ante todo una mentalidad, y que el gaucho (a quien constantemente llama bárbaro) no puede identificarse con él pues sus valores y su mundo son ajenos al universo ciudadano. Ello no quiere decir que Sarmiento desestime la vida pampera como tal —al contrario, es uno de sus más vívidos escritores— sino que revisa el liberalismo dogmático a la francesa y lo sustituye por un reformismo educativo, adaptado a las condiciones concretas del país y apoyado en un método de observación realista que lo colocan entre los precursores de la sociología en América. Sarmiento ataca el caudillaje, el cuartelazo, el oscurantismo de los grandes señores rurales, los males endémicos que habrían de conducir a las grandes revoluciones americanas de nuestro siglo, tales como la mejicana, la cubana y la chilena. Ello en términos que hoy se han hecho tópicos pero que en su tiempo tenían el timbre de la novedad. Sarmiento, en una palabra, propugnó un liberalismo cuyos grandes principios humanitarios no quedaran convertidos en la retórica y los preámbulos grandilocuentes de las constituciones, sino que entrasen en vigor a través de una labor educativa paciente, sistemática y realista, y de una actividad gubernamental alejada del mero *laissez faire* que recomendaban los liberales de los países más industrializados de su época.

§ 7. La continuidad del liberalismo. — La vasta tradición liberal tiene ya una larga historia: comienza con la Revolución inglesa o, más estrictamente, con ciertas corrientes culturales del siglo XVIII. Los escritores que las representan quizá sigan siendo, a pesar del gran florecimiento del liberalismo en el XIX, sus verdaderos clásicos. En cuanto a su ocaso, no ha llegado aún. Su vastedad y larga duración explican que sus doctrinas se refieran a cuestiones tan dispares como las libertades individuales, el comercio internacional, los derechos de autodeterminación de los pueblos, la expansión de la educación pública, la separación entre las iglesias y los estados, y muchas más. Es por ende difícil hallar un simple común denominador a todas estas ideas. Además, los

15. D. F. Sarmiento, *Facundo*. Nueva York, 1961, pp. 168 y *passim*.

hombres y los grupos que se han considerado a sí mismos liberales no pueden clasificarse según un espectro en el que, a un extremo, estén los liberales conservadores, y, al otro, los radicales. Liberales ha habido cuyas doctrinas eran particularmente reaccionarias en un terreno y revolucionarias en otro.

El liberalismo pudo ser la doctrina de partidos políticos concretos. Pero a medida que pasó el tiempo, el liberalismo vino a ser —en aquellos sitios donde echó raíces genuinas— un acervo de actitudes sociales de las que participaban grandes sectores de la vida pública. Los movimientos revolucionarios y —por razones totalmente diferentes— los focos de resistencia al cambio, pusieron en tela de juicio las ideas que reflejaban tales actitudes. Y sin embargo, no *todas* esas ideas han sido puestas en entredicho por la crítica ulterior. Por ejemplo, la deuda de los teóricos del socialismo con la tradición liberal revolucionaria —Rousseau, los utilitarios británicos, etc.— es considerable. Por otra parte, existen doctrinas socialistas que reconocen el sistema de legalidad constitucionalista preconizado de antiguo por los liberales, con lo cual se pone de relieve la mella dejada por ellos en las tradiciones vivas en nuestros días, así como la antedicha complejidad de la situación.

La identificación del liberalismo con la burguesía es históricamente justa Pero la posibilidad de que exista un día un liberalismo sin cualidades clasistas queda abierta siempre que se eliminen del mismo, naturalmente, las doctrinas económicas referentes a la propiedad privada de los bienes de producción. Un liberalismo sin una doctrina económicamente discriminatoria, carente de una actitud paternalista y displicente hacia las «masas incultas» no es inconcebible. El lector puede argüir que en ese caso ya no se tratará del liberalismo, sino de algo nuevo: un trasfondo común de tolerancia. Esto es verdad si se considera que el liberalismo es una doctrina rígida, y no un estado de conciencia. Sin embargo, en este último sentido, parece cierto que muchas de las proposiciones liberales han ido siendo absorbidas por la cultura de la sociedad moderna en muchos lugares y no son ya motivo de lucha polémica.

Que el liberalismo sobreviva o no el fin de la burguesía como clase puede prestarse a discusión. De lo que no cabe duda es que la larga y profunda experiencia liberal ha dejado una huella indeleble en la cultura occidental contemporánea. Esa marca no se limita a las instituciones políticas, sino que atañe a casi todas nuestras ideas sobre el individuo y su sociedad. En las páginas anteriores hemos hecho énfasis sobre los aspectos políticos y económicos más que sobre los éticos, aunque éstos no han sido del todo ignorados. Al hacer referencia ahora al hecho de que el liberalismo representa toda una concepción (individualista) del hombre, es menester destacar que un entendimiento cabal de lo que ha representado y representa el liberalismo debe también extenderse al campo de la estética, y muy en especial al de la literatura. La novela, género literario triunfante de la era burguesa,

vendrá a ser una de las formas principales de expansión de la conciencia liberal del mundo. Así la lectura de Stendhal (1783-1842), Benito Pérez Galdós (1843-1920) o Fiódor Dostoyevski (1821-1881), por poner sólo tres ejemplos, es un complemento absolutamente necesario para penetrar en la conciencia social de los liberales y para captar sus anhelos, sus contradicciones y sus logros.

Los grandes pensadores del liberalismo, tales como John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Locke, Montesquieu escapan, además, a toda clasificación doctrinaria. Su misma confianza en lo que pudiéramos llamar las actitudes liberales básicas les dota de un espíritu crítico agudo que descubre para ellos y para quienes estudien sus obras los defectos y dificultades de la visión liberal del mundo social y de las relaciones entre individuos. Ésta es la razón por la cual el presente Libro IV se cierra con un capítulo sobre Tocqueville, ejemplo único en este sentido. Tocqueville parece englobar en su obra toda la complejidad del liberalismo a que estamos haciendo constante referencia. Demócrata, es empero Tocqueville el crítico liberal más severo de la democracia. Heredero de la Revolución francesa, se opone a muchos de sus aspectos centrales. Aristócrata, no hay en su época antagonista más clarividente del privilegio feudal. Es de esperar que la presentación de su pensamiento social haga comprender no ya la obra de un escritor, sino la multiplicidad de aspectos de la concepción liberal del mundo. Al mismo tiempo, sería bueno que ello permitiera percibir la íntima trabazón y comunidad de propósito que animan las actitudes, los valores y las nociones del liberalismo europeo.

CAPÍTULO VI

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

§ 1. SEMBLANZA DE TOCQUEVILLE. — La familia Clerel de Tocqueville era una de las más antiguas de la nobleza normanda, una de las más fieles a sus tradiciones aristocráticas. Al mismo tiempo, los Clerel de Tocqueville habían mantenido —hasta la Revolución— la tradición de tomar el partido del pueblo en los conflictos entre éste y el poder público. Ambas corrientes se aunarían en la obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859).[1] Su infancia transcurrió bajo el trauma que la nobleza francesa sufrió durante la revolución, y Alexis creció en una clase social llena de reminiscencias y nostalgias monárquicas, pero, al mismo tiempo, en proceso de establecer un nuevo compromiso con la burguesía triunfante para no perder del todo su posición dominante. Tocqueville fue educado católicamente, y no renunció nunca a la religión de sus mayores, aunque la amplitud de sus miras, su tolerancia en materias religiosas y la secularidad de su visión política estén muy alejados de las doctrinas de los escritores católicos de su tiempo. Hay base para creer que la suya es más una religión deísta cristiana que una religión estrictamente católica.

Después de un período de estudio en Metz, visitó Italia con su hermano, y redactó —con pluma casi adolescente— un voluminoso diario de viaje. En él se entrenó para el reportaje sobre América que sería su obra maestra. A su vuelta, Tocqueville ocupó un puesto de juez, por patente real, en Versalles. La revolución de julio de 1830, que devolvió al poder a la burguesía, ocurrió cuando Tocqueville ocupaba aquel cargo, pero no le sorprendió en ningún sentido, pues ya estaba convencido de la importancia de la «nueva Francia» de las clases medias. Ello sin embargo, Tocqueville sentía desdén por la mentalidad pequeñoburguesa del rey Luis Felipe y su gobierno, y prestó juramento de fidelidad con gran repugnancia, convencido que era mejor continuar sirviendo, que abstenerse de hacerlo y ser, así, apartado por completo de la vida pública francesa. De todas formas, Tocqueville aprovechó las circunstancias para embarcarse hacia América, en 1831, en compañía de su amigo y colega Gustave de Beaumont,

1. Los datos biográficos proceden de J. P. Mayer, *Alexis de Tocqueville, A Biographical Study in Political Science.* Nueva York, 1960.

para realizar investigaciones sobre el sistema penitenciario de los Estados Unidos. En 1833, ambos magistrados publicaron *El sistema penal norteamericano y su aplicación en Francia*, un informe que sin duda influyó en las reformas que Europa llevó a cabo en sus instituciones penitenciarias a lo largo del siglo XIX.

El fino e inagotable sentido de observación de Tocqueville fue ejercido ampliamente durante los diez meses de su estancia en los Estados Unidos. La filosofía social en general, pero la ciencia política y la sociología en particular, tienen en Tocqueville uno de los casos más equilibrados de combinación de la observación directa con la especulación social al modo tradicional; en verdad, ciertos pasajes de la *Democracia en América*, el libro fruto de este viaje, recuerdan a Aristóteles tanto en su ponderación como en la armoniosa combinación de teoría y observación. Sin embargo, no fue el Estagirita, sino Blaise Pascal, el autor que más influyó en la personalidad y el estilo de Tocqueville.

Alexis de Tocqueville casó con Mary Mottley, una dama inglesa sin fortuna que vivía en Versalles. Este hecho, y sus viajes a Inglaterra, explican bastante el influjo del pensamiento político anglosajón en el de Tocqueville. Al mismo tiempo, esta circunstancia hizo que sus escritos fueran comprendidos y tuvieran éxito inmediato en Gran Bretaña. El primer volumen de la *Democracia en América* apareció en 1835, y fue universalmente celebrado en Inglaterra, en especial por John Stuart Mill. La Cámara de los Comunes requirió a su autor para consultas. Estos y otros eventos le inclinaron a la vida política: fue elegido representante del distrito de La Mancha, y permaneció siempre en la oposición constitucional en la Cámara de los Diputados, desde 1839 a 1851. Se preocupó mucho por los asuntos de la región que representaba, que era la suya, por su familia. Prueba de ello es su estudio económico sobre el puerto de Cherburgo, en el que se expresan sus ideas a favor de la autonomía de la administración local.

En el Parlamento, Tocqueville tuvo una vida activa, aunque sus dotes reflexivas quizá fueran las que le impidieron alcanzar mayor prominencia. Combatió a Guizot desde la oposición, para arrancar más reformas del gobierno de derechas por él presidido. Hizo dos viajes a Argelia para estudiar problemas coloniales. Pero su mayor aportación son sus discursos. Algunos de ellos, por desgracia, no fueron escuchados, como por ejemplo el que pronunció en enero de 1848, profetizando la revolución que se avecinaba, como hicieran también independiente y simultáneamente Lorenz von Stein y Karl Marx. Después de los eventos de aquel año, Tocqueville aumentó su escepticismo respecto al liberalismo burgués de la época, incapaz de comprender el sentido de la marcha de los acontecimientos sociales. Mas, por otra parte, Tocqueville criticó también a los líderes del socialismo, en este caso por su torpeza al no saber utilizar las ventajas del sufragio universal después de la revuelta. Además, Tocqueville no apoyó el socialismo por creer que su momento no había llegado y que, en aquellas circunstancias, era sólo una secta o grupo minoritario

que no encajaba con las necesidades más generales de la nación.

Bajo la presidencia de Luis Napoleón, Tocqueville, siempre reelegido, fue hecho ministro de Asuntos Exteriores. En tal capacidad tuvo que habérselas con problemas agudos que resolvió con habilidad, pero su paso por el ministerio le dejó agotado. Su separación posterior del poder hizo posible que escribiera su segunda obra maestra, *El antiguo régimen y la revolución*, un libro que aplica criterios sociológicos al estudio de la historia. Tocqueville lo escribió sin querer satisfacer a ninguno de los dos bandos que habían luchado en el gran conflicto, sirviendo, en la medida de lo posible, la verdad histórica tal como le era dable reconstruirla. Si en esta obra queda alguna creencia que Tocqueville no someta a su autocrítica sistemática, ésta es la de la fe en la libertad como pasión constitutiva del hombre.

§ 2. UN ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LOS ESTADOS UNIDOS. — Los Estados Unidos de Norteamérica fueron fundados sobre una base única en su género. Si bien, al igual que las otras naciones americanas, surgieron del seno de un imperio europeo, los elementos coloniales que los integraban reflejaban apenas la estructura social metropolitana. Así, en las colonias norteamericanas predominaban ciertas capas disidentes de la sociedad europea. Los Estados Unidos se constituyeron democráticamente, según principios representativos, y con una masa de población refugiada, que venía huyendo de la intolerancia y la persecución. Por ello constituían, a la sazón, un gigantesco experimento para los pueblos europeos: se trataba de la puesta en marcha de una vasta nación bajo los principios políticos del liberalismo y la Ilustración. Tocqueville, al hacerse a la mar en abril de 1831 con destino al Nuevo Mundo, estaba perfectamente consciente de la magnitud del fenómeno que iba a presenciar. El resultado de sus observaciones, sus vivencias y sus estudios fue el mejor libro que se haya escrito sobre los Estados Unidos.

Tocqueville se enfrentaba con la sociedad yanqui de la época del presidente Andrew Jackson (1767-1845), caracterizada por la primera expansión urbana de las ciudades del Este, por el empuje hacia las tierras vírgenes del Oeste, por la dulcificación de la religión puritana y por los principios de un vigoroso reformismo, expresado tanto en la nueva penología como en los albores del movimiento antiesclavista.[2] Los aspectos negativos de la nueva sociedad americana no podían escapar a ningún observador de la democracia jacksoniana, pero los dinámicos y progresivos eran tanto o más preeminentes. Entre éstos, el más destacado era, sencillamente, el de la representatividad democrática. Salvo los esclavos en los estados meridionales y los indios, la totalidad de la población poseía el sistema de gobierno más representativo del

2. Cf. Harold Laski, en su Introducción a la «Démocratie en Amérique», vol. I-1, p. X de las *Oeuvres, Papiers et correspondences*, de Alexis de Tocqueville. París, 1951, ed. del Centenario. Todas las citas de Tocqueville se darán con referencia a esta edición, con la indicación *O. P. et C.*

mundo y el grado más alto de control, por parte de cada ciudadano particular, de la vida pública. En Europa era corriente hablar y referirse a las instituciones yanquis sin conocerlas, y Tocqueville se propuso terminar con esta situación. Pero su interés era doble; por un lado le interesaba enterarse de la situación e informar sobre ella, describiéndola; por otro, le seducía la idea de desvelar el que para él fue siempre un problema central, el del sentido y funcionamiento de la libertad en el seno de la sociedad humana, y, sobre todo, en el marco de la que él creía corriente irresistible de los tiempos modernos, la democracia. Por eso su obra lleva el título de la «Democracia *en* América»; la democracia (fuerza y categoría histórica general) en un país concreto (circunstancia espaciotemporal). Y por eso también *La Democracia en América* no es únicamente un libro sobre las instituciones políticas de los Estados Unidos, sino una larga meditación sobre la marcha histórica de las sociedades occidentales. Y lo que da peso a esa meditación es el espíritu sociológico que la anima.

La obra de Tocqueville comienza a un nivel puramente descriptivo, geográfico y termina, en el segundo volumen (publicado cinco años después del primero) con un alto grado de abstracción. El paso paulatino de lo descriptivo a lo conceptual se realiza siempre dentro de un esquema de observación realista. Así, para poder estudiar el sentido de la libertad en la vida moderna, Tocqueville se atiene siempre a un estudio de cuantas instituciones aparentemente extrapolíticas encuentra. En ello se ve el directo influjo de Montesquieu quien, como se expuso páginas atrás, percibió la interdependencia de las diversas zonas de la realidad y propugnó la comprensión de esta interdependencia como condición previa a todo entendimiento cabal de los asuntos humanos. Con la ayuda de esta convicción, elemental para toda mente, sociológicamente orientada, Tocqueville describió las interrelaciones existentes en la vida social yanqui. Tocqueville desveló las relaciones existentes entre la libertad de prensa y el temperamento de la clase media; entre la religión protestante y el sistema federal; entre el igualitarismo y el sistema de gobierno local autónomo. El título de uno de sus capítulos revela este tipo de enfoque: «De la religión considerada como institución política, y cómo se sirve poderosamente al mantenimiento de la república democrática de los americanos».[3] La preocupación original de Tocqueville es política, pero al intentar averiguar aquellas circunstancias que hacen posible la democracia, y cuya naturaleza es las más de las veces extrapolítica, se tiene que adentrar forzosamente en el terreno de la mentalidad, de las convicciones, de los valores económicos, sin olvidar los detalles de la vida cotidiana. Gracias a esto, Tocqueville fue uno de los primeros escritores que pudo describir los rasgos psicosociales del pueblo yanqui. De él se puede decir que surgen tradiciones tales como la que atribuye a los

3. *O. P. et C.*, vol. I-1, pp. 301 ss.

norteamericanos un alto grado de materialismo o, mejor, una excesiva pasión por el confort:

En América, la pasión por el bienestar material no es siempre exclusiva, pero es general; si bien todos no la experimentan del mismo modo, todos la sienten. El cuidado de satisfacer los mínimos deseos del cuerpo y de proveerse las pequeñas comodidades de la vida preocupa universalmente a los espíritus.

Algo parecido va ocurriendo cada vez más en Europa.

No he encontrado, en América, ciudadano tan pobre que no mirara esperanzada y envidiosamente los goces de los ricos y cuya imaginación no se encendiera ante la perspectiva de los bienes que la fortuna se obstinaba en negarle.

Y, por otra parte, nunca he percibido, entre los ricos de los Estados Unidos, ese soberbio desdén por el bienestar material que se muestra a veces hasta en el seno de las aristocracias más opulentas y disolutas.

La mayor parte de estos ricos fueron pobres; han sentido el aguijón de la necesidad; han combatido durante un largo tiempo contra una fortuna adversa y, ahora que la victoria ha llegado, las pasiones que acompañaron la lucha sobreviven. Los ricos siguen ebrios en medio de esos pequeños goces que han perseguido durante cuarenta años.[4]

Pero palabras como las anteriores no son sólo un retrato de la sociedad norteamericana de la época. Tocqueville, como muchos otros después de él, ve en América el gran terreno experimental donde tiene lugar fenómenos que afectarán luego a todos los pueblos europeos. El hedonismo de los «pequeños goces» va infiltrándose «cada vez más en Europa». Diríamos que a partir de Tocqueville, América ha sido para muchos la imagen de nuestro futuro si no fuera que los mismos fundadores de la república yanqui tenían conciencia de ello, y que con esa conciencia se establecieron múltiples colonias (religiosas, socialistas, anarquistas) en los territorios vírgenes de Norteamérica. Al mismo tiempo, Tocqueville utiliza el ejemplo de los Estados Unidos para analizar los resultados del impacto de la expansión europea sobre los pueblos no europeos. Con este motivo, Tocqueville compara fríamente los diferentes modos de colonizar de españoles e ingleses:

Los españoles soltaron sus perros sobre los indios como si de animales feroces se tratara; saquearon el Nuevo Mundo como si fuera una ciudad tomada al asalto, sin discernimiento ni piedad; mas no se puede destruir todo, el furor tiene un final: el resto de la población india escapada a la matanza acaba por mezclarse a los vencedores y por adoptar su religión y sus costumbres.

La conducta de los americanos de los Estados Unidos respecto a los indígenas respira al contrario el más puro amor a las formas y la legalidad. Siempre que los indios no abandonen su estado salvaje, los americanos los dejarán en paz y los tratan como pueblos independientes; no se permiten ocupar sus tierras sin haberlas adquirido debidamente mediante un contrato; y si por fortuna una nación india no puede vivir

4. *O. P. et C.*, pp. 134-136.

en su territorio, fraternalmente la toman de la mano y la llevan ellos mismos a que muera lejos del país de sus antepasados.

Los españoles, con la ayuda de monstruosidades sin par, cubriéndose de una imborrable vergüenza, no han conseguido exterminar la raza india, ni siquiera impedir que participe en sus derechos; los americanos de los Estados Unidos han conseguido este doble resultado con maravillosa facilidad, tranquilamente, legalmente, filantrópicamente, sin verter sangre, sin violar uno solo de los grandes principios de la moral ante los ojos del mundo. Sería imposible destruir a los hombres respetando mejor las leyes de la humanidad.[5]

A la indignación moral de Las Casas o Montaigne hay que añadir ahora la observación sutil de los diversos modos de explotación y exterminio utilizados por todos los pueblos coloniales de Europa, tal como la ejercitó Alexis de Tocqueville. Sin moralizar, el texto tocquevilliano es, no obstante, una manifestación madura de la ética laica y humanista que ha acompañado las mejores tradiciones del liberalismo europeo. La comprensión de nuestra propia barbarie, el análisis de sus formas múltiples, que van de lo especularmente brutal a la crueldad inconspicua, es uno de los varios aspectos de *La democracia en América.* Pero el principal está más allá de la descripción caracterológica del pueblo yanqui o de sus tendencias morales. Este libro es, en realidad, un pretexto buscado por Tocqueville para plantearse una serie de cuestiones clave sobre el presente y el futuro de la libertad en el seno de los nuevos sistemas sociales igualitarios que, según él, se irían implantando por doquier. Para juzgar esas cuestiones hay que familiarizarse primero con algunas ideas de Tocqueville acerca de la democracia y el igualitarismo en el mundo moderno.

§ 3. LA PASIÓN DEMOCRÁTICA: LA IGUALDAD. — La igualdad es un hecho, el igualitarismo, una doctrina; y, para Tocqueville, una pasión humana. Su difusión en las conciencias ha tenido, según él, un papel decisivo en la formación de la mente moderna. El igualitarismo es una tendencia social que fomenta el tipo de igualdad que puede llamarse igualdad material. Hay otros tipos de igualdad, por ejemplo, la jurídica, o sea, la igualdad ante la ley. Ésta es la expresión legal de la igualdad moral propuesta por los humanistas renacentistas, y heredada de los helenistas. Más tarde, los pensadores sociales del siglo XIX se dieron cuenta de que uno de los rasgos más característicos de su tiempo era el énfasis que los hombres ponían sobre la igualdad material. Ésta significaba que los hombres eran y debían ser sustancialmente iguales. Para lograrlo, los liberales intentaron crear un sistema en el que predominara por lo menos una forma de igualdad material: la de oportunidades. Un medio para alcanzarla era, supuestamente, la abstención por parte del estado de toda interferencia en la vida privada del ciudadano. Según este principio, el derecho a la vida privada recibió una sanción legal que nunca

5. *O. P. et C.*, pp. 354-355.

había tenido. Antes sólo en Pericles hallamos una cierta justificación de su valor así como de la autonomía del individuo. Como corolario a todo ello la supresión del privilegio aristocrático llegó a ser casi completa.

Esta tendencia hacia la igualdad vino acompañada por una tendencia política hacia la libertad. Así, la individualidad de los miembros de la sociedad era salvaguardada por el derecho positivo. La institucionalización de los derechos del ciudadano implicó el reconocimiento de que la igualdad era inseparable de la libertad, y hasta se llegó a identificarlas en algunos casos. Mas esta igualdad tenía que comprenderse «dentro del alcance de la ley, tal cual sugería la idea de isonomía presentada por Isócrates» y no debía confundirse con la «igualdad de condiciones». Era la igualdad discriminatoria y aristocrática «de quienes forman un cuerpo de pares».[6] Sin embargo, Alexis de Tocqueville afirma que la tendencia hacia la igualdad y la tendencia hacia la libertad pueden, en ciertos casos, ser tendencias divergentes. En realidad, dice, el mundo contemporáneo está presenciando ese acontecimiento en algunos lugares. Ello ocurre porque la igualdad misma encierra en sí dos tendencias diferentes:

La igualdad en realidad produce dos tendencias: la una lleva a los hombres hacia la independencia, y hasta puede arrastrar todo a la anarquía, y la otra los lleva por un camino más largo y recóndito, hacia la servidumbre.[7]

Entendida de este modo, la igualdad se concibe como una «fuerza social» en cierto sentido independiente de los grupos que la portan, independiente también de aquello que en un principio parecía inseparable de ella, la libertad:

La igualdad puede llegar a establecerse en la sociedad civil sin reinar en la vida política. Uno puede tener el mismo derecho a gozar de los mismos placeres, ejercer las mismas profesiones, asistir a los mismos lugares, en una palabra, vivir la misma vida y perseguir la riqueza por los mismos medios sin tomar parte alguna en el gobierno.[8]

Al darse cuenta de la posibilidad del divorcio entre libertad e igualdad, Tocqueville vislumbra la futura existencia de una sociedad sin auténtica vida política, en la que

... una enorme masa de hombres similares e iguales giren incansablemente en torno a sí mismos para procurarse pequeños placeres vulgares con los que llenar sus mentes.[9]

Siguiendo esta línea de pensamiento, Tocqueville se adentra en la naturaleza de las modernas masas sociales. Tradicionalmente, las masas eran concebidas según los cánones del prejuicio

6. Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, 1963, p. 23.
7. *O. P et C.*, vol. I-1, p. 265.
8. *Ibid.*, p. 101.
9. *Ibid.*, p. 324.

aristocrático, como la simple mayoría del pueblo vulgar e ignorante. Tocqueville distingue entre pueblo y masa. Esta última no se compone necesariamente de una muchedumbre reunida en un lugar, sino de una mayoría de hombres solitarios que «giran incansablemente en torno a sí mismos», que viven dentro de un hedonismo bajo y son víctimas de un intenso conformismo social. Tocqueville llegó a estas ideas gracias a su análisis de la democracia moderna. Ignorando los aspectos constitucionales y gubernamentales del fenómeno, intentó descubrir el substrato verdadero de la sociedad democrática. Lo primero que uno encuentra en una era democrática, dice Tocqueville, y en especial en la Francia y los Estados Unidos de su tiempo, es una tendencia general hacia la igualdad de condición. El derecho al voto es sólo una expresión externa de esa tendencia, y lo mismo ocurre con la existencia de asambleas deliberantes y todas las demás instituciones del gobierno representativo. Tocqueville cree que todas ellas son deseables y que, andando el tiempo, echarán raíces profundas en la sociedad moderna. El igualitarismo político es, pues, un reflejo de una profunda tendencia estructural, procedente de las clases medias y de las inferiores, y que impone cambios drásticos en la organización tradicional de la sociedad. Pero esa tendencia entraña también la evolución hacia la «estandardización» de las situaciones individuales y la homogeneización de las distinciones sociales. Su origen reside en el desarrollo de lo que Tocqueville llama la «pasión democrática» por excelencia, la pasión por la igualdad de condiciones materiales.

Según Tocqueville, la sociedad está siempre bajo la presión de dos corrientes generales. La una es la fuerza que la lleva hacia la diferenciación —tendencia aristocrática—, la otra la que la lleva hacia la igualación —tendencia democrática—. Esta última es más irracional, y por ello Tocqueville prefiere llamarla pasión. El hombre tolera mal la prominencia social de su prójimo; si esto se combina con el largo sufrimiento de privilegios injustos y de las divisiones clasistas, comprenderemos por qué los menos privilegiados pueden caer en el delirio de esa pasión en cuanto los poderosos muestran signos de debilidad. En esos casos la igualdad llega a ser una idea obsesiva, a la cual se abrazan los hombres ciegamente: destruyen barreras, suprimen diferencias, descargan frustraciones retenidas durante largo tiempo, y dan rienda suelta a su envidia y a sus sentimientos de ofendida inferioridad. Todo esto no sería grave del todo si no fuera que, con ello, desaparece también la libertad en cuyo nombre estalla la rebelión. En su proceso los hombres se vuelven sordos a cualquiera que pretenda disuadirles de la consecuencia última de sus actos. La igualdad se convierte en un valor supremo, en «algo absoluto, como principio de nivelación universal»,[10] que todo lo arrastra, incluso la libertad.

10. Lorenzo Caboara, *Democrazia e libertà nel pensiero di Alexis de Tocqueville* Milán, 1946, pp. 71-72

Cuando este principio se aplica seriamente en una sociedad comienzan a aparecer algunos rasgos psicológicos en los individuos que la componen. En un principio, el hombre que se encuentra inmerso en una situación de igualdad de condiciones se siente independiente.[11] Ello le proporciona un inmenso sentimiento de seguridad, que se manifiesta en su arrogancia, la cual, a su vez, es proyectada contra cualquier otro hombre que se distinga en cualquier actividad concreta. Y el individuo de mediocres características en la sociedad moderna se encuentra con que puede usar las instituciones democráticas contra la excelencia humana del prójimo. La envidia puede ponerse al servicio de la igualdad material y arrastrar a los hombres de la masa a que ataquen sin piedad lo bueno y lo bello, como si fueran tiranos u oligarcas. De ahí la trágica inversión que ocurre en las mentes de algunos individuos «democráticos»: se vuelven contra aquellos que, con valor y honradez, cooperaron en la destrucción de la situación injusta anterior. Mas, gracias a su sentido realista, Tocqueville insiste en que esta situación no ocurrirá en términos absolutos, y habla sólo de tendencias históricas reales, pero relativas. Además, todas las tendencias sociales generales son, para Tocqueville, naturalmente ambivalentes; producen diferentes resultados según su encuentro con otras tendencias o situaciones sociales:

> Por muchos esfuerzos que se hagan, el pueblo no creará nunca unas condiciones perfectamente igualitarias para todos los miembros de la sociedad; hasta en el caso de que tal cosa ocurriera, es decir, una desgraciada nivelación total y completa, siempre existiría la desigualdad de las inteligencias, la cual... escaparía a las leyes.[12]

Queda, pues, claro que Tocqueville ve en el igualitarismo dos tendencias generales, una que lleva al aumento de la libertad y otra hacia la creación de un nuevo modo de despotismo, el despotismo de una sociedad dominada por masas satisfechas e incultas; además, queda claro también que nunca creyó que tal sociedad podría existir en términos absolutos. Veamos ahora algunas consecuencias de estos procesos.

Tocqueville se dio cuenta de que, sobre todo en los Estados Unidos, el avance de la igualación entre los diversos individuos había redundado en favor del aumento de la libertad personal. Sin embargo, según él, la posesión de esa libertad ciega a las personas ante el avance del nuevo despotismo democrático. Las gentes se acostumbran a la idea de que la libertad es la consecuencia natural de la igualdad y creen que cuanto más tengan de esta última, más gozarán de la primera. Se equivocan.

> Los males que puede provocar la igualdad extrema se manifiestan muy lentamente; lentamente se muestran en el cuerpo social; se les ve venir sólo a grandes intervalos y cuando son más violentos, cuando la costumbre no nos impide ya sentirlos.[13]

11. *Ibid.*, p. 72.
12. Caboara, *ibid.*, lo cita, p. 74.
13. *O. P. et C.*, I-1, p. 103.

Por otra parte, las ventajas de la libertad son también lentas, mientras que las ventajas de la igualdad son inmediatas. Pero en la relación existente entre libertad e igualdad, es la igualdad la que produce un sentimiento de libertad. Así, en su tratado sobre *El antiguo régimen y la revolución* Tocqueville se esfuerza por probar que la igualdad de condiciones, que empezó a crear el absolutismo ilustrado, fue la causa principal de las ideas liberales que inspiraron la revolución.

Toda lucha contra las tendencias igualitarias carece de sentido, dice Tocqueville. Quienquiera que se oponga a ellas será destruido, añade, pensando quizás en la suerte de los más reaccionarios. Además, el establecimiento de la libertad no puede hacerse sin la ayuda de la igualdad. Pero el igualitarismo produce en el individuo fenómenos tan contradictorios como un aumento de su libertad y la seria posibilidad de perder esa misma libertad a manos de una tiranía de las masas. Esta última consiste en el dominio de la mayoría sobre las minorías selectas. Tocqueville creyó que el socialismo escondía precisamente ese peligro. En sus últimos años, al contemplar retrospectivamente los sucesos revolucionarios de 1848, llegó a forjar una distinción entre la democracia y el socialismo, con lo cual imaginó dos tipos diferentes de sociedad igualitaria. En ambas predominarían el «espíritu democrático» y las «pasiones democráticas». Mas

> la democracia dilata la esfera de la independencia individual mientras que el socialismo la constriñe. La democracia da todo su valor a cada hombre, el socialismo hace de cada hombre un agente, un número. La democracia y el socialismo están unidos sólo por medio de una palabra, la igualdad; mas notad la diferencia: la democracia quiere igualdad dentro de la libertad, mientras que el socialismo quiere igualdad dentro de la coacción y la servidumbre.[14]

Estas reflexiones de Tocqueville quizás encierren una comprensión insuficiente del socialismo; pero deben ser registradas en cuanto que representan un comentario aplicable a un socialismo que fuera unido a una tiranía. Pero es evidente que la oposición entre socialismo y democracia es injustificable en términos lógicos. Sin embargo, el descubrimiento de Tocqueville de que la democracia liberal e igualitaria encerraba grandes peligros para la libertad no es pequeña. Tocqueville mostró cómo el hombre originalmente individualista de las nuevas sociedades, especialmente la norteamericana, evolucionaba lentamente hacia un amor excesivo del bienestar, hasta corromper el bienestar mismo.[15] Además, cree Tocqueville que el hombre moderno es víctima, cada vez más, de la opinión de los demás, y la sigue ciegamente. De modo que el individualista que forjó la revolución liberal corre

14. A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, «Études économiques, etc.», vol. IX París, 1876, p. 543.
15. *O. P. et C.*, p. 154.

ahora el peligro de convertirse en un sensualista sin personalidad, en un ser sin ansia ni necesidad de vivir libremente.

§ 4. La teoría del pluralismo politicosocial. — Uno de los principios del liberalismo maduro es el de la coexistencia en él de una variedad de grupos, partidos y tendencias dentro del cuerpo político. Ello entraña una revisión del principio simplista de Rousseau de la «voluntad general» que deja poco o ningún espacio a los grupos disidentes. El liberalismo de Mill, en lo que tiene de defensa de las minorías, propugna ya este nuevo enfoque y, por lo tanto, lo que hoy se suele llamar pluralismo político. Tocqueville, en su estudio de la sociedad norteamericana, descubrió cómo el pluralismo social era el soporte del político, y cómo el desmoronamiento del primero significaría el fin inevitable del segundo. Al mismo tiempo, le interesaba investigar los mecanismos por los cuales se mantiene el pluralismo en una sociedad democrática sometida a las tendencias niveladoras y homogeneizadoras de las que acabamos de hablar. Según él, esos mecanismos son, en principio, el federalismo y la descentralización.

Pero federalismo y descentralización son esquemas políticos, los cuales, por sí solos, no pueden producir los efectos deseados por Tocqueville. Para que exista un verdadero pluralismo social tienen que medrar toda clase de asociaciones espontáneas, con propósitos diversos —comerciales, recreativos, industriales, científicos— y con un alto grado de autonomía y sin injerencia estatal. En tal caso, será creada en la sociedad una capa intermedia entre el estado y el individuo, que protejerá a éste, pues el estado no podrá manipular al individuo sin tenérselas que haber antes con las asociaciones de las que sea miembro. En una sociedad aristocrática el individuo está protegido por sus propios privilegios, o por su propio señor (en caso de no ser víctima de este último), pero en una sociedad democrática no hay otra garantía que la del pluralismo social, el cual, a su vez, implica y presupone el político.

Estas reflexiones vinieron a la mente de Tocqueville cuando observó la gran libertad de asociación que había en América, comparada con la de la Francia de su tiempo. El código penal francés de 1810, vigente a la sazón, establecía que toda asociación con más de veinte miembros necesitaba permiso gubernamental. Naturalmente, la clandestinidad se impuso y por lo tanto la ilegalidad y el peligro de revolución. En Norteamérica, en cambio, las asociaciones se formaban con gran facilidad. Cualquier opinión o corriente de protesta se plasmaba inmediatamente en una asociación que luchaba por hacer prevalecer sus pretensiones. El norteamericano, Tocqueville dice, no hace peticiones a la autoridad, sino que se organiza y lucha constitucionalmente para conseguir lo que quiere.[16] A su vez, la existencia de estas asociaciones, crea una barrera contra los excesos del poder central. Una asociación

16. Jack Lively, *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*. Oxford, 1962, pp. 126-129.

determinada puede no triunfar o conseguir lo que pretende, pero su mera existencia es un freno contra el poder público. Y no sólo contra éste: las asociaciones libres son la contracorriente que mantiene la diversidad necesaria en toda sociedad democrática, cuyas tendencias homogeneizadoras son un peligro muy grave contra la libertad y la iniciativa individuales.

La idea del pluralismo político basado en el pluralismo de las asociaciones voluntarias de toda suerte es para Alexis de Tocqueville todo un programa de acción política. Para él lo que hay que hacer es inculcar en los ciudadanos los hábitos de la cooperación, de la organización voluntaria, del respeto a la ley y de la confianza en sí mismos, no en el estado. La manera de alcanzar estos hábitos no podía ser otra que la costumbre. Había que crear las condiciones políticas de libertad que permitiesen a los ciudadanos de Europa continental el irse dando cuenta paulatinamente de las ventajas de tal sistema. En una palabra, había que combatir el centralismo y la creencia de que el estado es todopoderoso, heredada del absolutismo ilustrado y revigorizada por el régimen republicano que surgió de la Revolución francesa. Porque, para Tocqueville, el verdadero origen de la situación política, económica y administrativa de su tiempo no era la corriente revolucionaria de la burguesía, sino el centralismo absolutista y despótico de las monarquías del siglo XVIII.

§ 5. LAS RAÍCES DE LA REVOLUCIÓN. — *El antiguo régimen y la Revolución* apareció en 1856. A la sazón era normal atribuir esta última a las ideas de la Ilustración, tanto para detractarla como para defenderla. Tocqueville, sin negar que la Ilustración era una de las principales causas de la Revolución, insistió en que ciertas transformaciones fundamentales de la sociedad francesa, ocurridas bajo la égida monarquicoaristocrática, habían provocado la gran conflagración. En ellas estaba el verdadero origen de la nueva sociedad europea. Gracias a ellas había sido posible la gran transferencia de las ideas de los pensadores ilustrados a la masa del pueblo, y su incorporación a la imaginación y a los valores morales y políticos de la ciudadanía francesa.[17]

La Revolución no había sido un proceso anárquico, como pretendían los críticos ultraconservadores, dice Tocqueville, sino la prosecución lógica del proceso de centralización y racionalización del poder puesto en marcha por el *ancien régime*. Durante éste no cabe duda que existía una gran confusión administrativa y de competencias en el seno de los múltiples organismos estatales, herencia de un pasado feudal. Pero bajo esa confusión discurrían fuerzas potentes de centralización, sistematización y ordenamiento de la sociedad según principios de mayor eficacia, que descartaban cada vez más el sistema aristocrático de privilegios. La Revolución

17. Cf. Jack Lively, *op. cit.*, pp. 56-59. Compárese todo esto con los datos históricos aducidos por Jacques Godechot, *Los orígenes de la revolución francesa*, Barcelona, 1974.

y la dictadura napoleónica son así aspectos coherentes del proceso que inspiraba la vida misma del antiguo régimen.

Este argumento de que existía una continuidad entre la administración francesa de los siglos XVIII y XIX parecía paradójico a muchos de sus contemporáneos. Si la construcción de una administración centralizada no hubiera sido el medio para despojar a la aristocracia de su poder y poner éste en manos del pueblo o de sus representantes, Tocqueville hubiera estado de acuerdo con ellos. Lo único que él quería mostrar es que el privilegio aristocrático en sí había sido un freno defensivo contra el poder, al tiempo que era una ofensa a la igualdad y que, si la centralización había privado a la aristocracia de la base real de su poder, su autoridad local, ésa era una tendencia que había sido iniciada por la monarquía absoluta y terminada por Napoleón, como ayuda al absolutismo.[18]

Por lo tanto, según Tocqueville la centralización en Francia había sido consecuencia del esfuerzo conjunto de las costumbres democráticas y de las ambiciones absolutistas. La Revolución acabó con las reliquias y los restos de un sistema preabsolutista que estaba en crisis antes de que ella adviniera. Esto no la minimiza, pero echa nueva luz sobre la naturaleza de ese proceso histórico, así como sobre la dinámica íntima de toda revolución. La centralización francesa era parte de una tendencia histórica europea, y no dependía, de una voluntad política, sino de las estructuras sociales. Los Estados Unidos habían surgido naturalmente federados. Por mucho que el federalismo fuera el ideal político, no sería posible establecerlo más que cuando dichas estructuras existan; y parte de ellas son las costumbres y creencias del pueblo. Así, la constitución mejicana de 1824 imitó la de su vecino país norteño, sin que pudiera funcionar o aplicarse.[19] Cada país requiere su constitución especial, aunque el objetivo deseable —la preservación y el fomento de la libertad— deba ser siempre el mismo.

Estas consideraciones sobre los efectos de la centralización y la racionalización del poder parecen ir más allá de las tensiones existentes entre los diversos estamentos y clases que entraron en conflicto abierto en 1789. En efecto, el proceso de centralización afecta a toda la población e implica, no sólo un cambio administrativo hacia la mayor eficiencia, sino un cambio general de actitudes. Va más allá de las clases, y entra en conflicto con todas ellas, aunque en grados muy diferentes. La aceptación de este hecho no significa, empero, para Tocqueville, que éste desconociera el conflicto de clases. Al contrario, sorprende la frecuencia con que aparece en su obra —no afectada por la de Marx— la idea de la lucha de clases. A pesar de su individualismo, Tocqueville afirma: «yo hablo de clases: ellas solas deben ocupar la historia». Y refiriéndose a la situación del individuo en la sociedad, añade: «Se pertenece primero a una clase, sólo luego se tiene una opi-

18. *Ibid.*, pp. 154-155.
19. *Ibid.*, p. 158.

nión.» Las clases y su conflicto son la condición indispensable de toda revolución: si dos clases se enfrentan, el gobierno está irremisiblemente perdido.[20] Gracias a su conocimiento de este fenómeno pudo Tocqueville predecir, aunque nadie le hiciera caso, la revolución de 1848.

Tocqueville odiaba el espíritu revolucionario por lo que tenía de destructivo. Pero lo que él quería era que se dieran los pasos y se llevaran a cabo las reformas necesarias para impedirlo, o mejor, para que se desvaneciera. Mientras continuara «la opresión de los obreros de París»,[21] El conflicto sería inminente. Mientras los reaccionarios de Guizot estuvieran en el poder, la revolución y la violencia serían inevitables. Aunque estaba aparentemente de acuerdo con los doctrinarios en su idea que la revolución era a la postre enemiga de la libertad porque acarreaba consigo una época de terror, no les seguía en su odio por la democracia. Ya en su estudio sobre América, Tocqueville había puesto de relieve cómo una democracia estable era precisamente la mayor garantía contra las revoluciones violentas y la mejor solución para que las gentes de diversas clases y grupos pudieran resolver sus conflictos al nivel estrictamente político, y no mediante la guerra civil, y la dictadura de una clase sobre las demás, o de un partido sobre todo el pueblo.[22]

20. Cf. las citas de Georges Lefebvre en su Introducción a *L'Ancien régime et la Révolution*, *O. P. et C.*, vol. II-1, p. 23.

21. Maxime Leroy, *Histoire des Idées sociales en France*. París, 1954, 2.ª ed., p. 51.

22. Para una versión castellana del *Ancien Régime*, cf. A. de Tocqueville, *El Antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza, 1982, 2 vols.

LIBRO QUINTO

EL SOCIALISMO

Capítulo Primero

LOS ORÍGENES DEL SOCIALISMO

§ 1. — Cuando el hombre moderno se enfrenta con el socialismo, aun en sus formas históricamente más remotas, se encuentra con una problemática y con un universo de discurso y de experiencia que no le es ajeno. Hasta aquí hemos tratado de temas que a menudo requerían un esfuerzo reflexivo para que comprendiéramos su conexión con las cuestiones prácticas de nuestra vida actual; a partir de este momento tal esfuerzo será siempre innecesario. Hasta en sus formas más utópicas —las del socialismo de los primeros tiempos, desde la Revolución francesa hasta los años inmediatamente anteriores a la aparición del marxismo— el pensamiento socialista está enraizado en el mundo de hoy. En realidad, este último es absolutamente inconcebible sin su existencia.

En las páginas que siguen veremos con brevedad su desarrollo filosófico y haremos referencias a sus implicaciones prácticas, aunque estas últimas no constituyan el objeto primordial de nuestra tarea, pues tanto o más que en el caso del liberalismo, el socialismo es un movimiento político y económico de acción social. Nuestra tarea va principalmente dirigida a la explicación de las ideas que soportan dicho movimiento o, con mayor exactitud, conjunto de movimientos sociales. Y al hablar de conjunto, rozamos uno de los mayores problemas que se plantean a cualquier historiador del pensamiento socialista: la multiplicidad de visiones, ideologías y actitudes que engloba la palabra socialismo. A lo largo de los próximos capítulos se irán viendo las varias escuelas de pensamiento y se irán deslizando o mostrando los elementos que las unen entre sí. De momento, y como punto de partida, quizá convenga dar algunas definiciones.

Las definiciones se refieren a los conceptos de comunismo, socialismo y anarquismo. El concepto de comunismo es el más amplio de los tres. Por razones prácticas hablamos del pensamiento socialista, pero en realidad la idea raíz de toda su estructura es la de comunismo. Ahora bien, en sí, la idea de comunismo es altamente abstracta, y la multiplicidad de las interpretaciones políticas, históricas y económicas —tanto teóricas como prácticas— que se pueden dar es muy amplia. En esta multiplicidad destacan dos, a saber: la socialista y la anarquista. La socialista propiamen-

te dicha pone mayor énfasis en la organización del movimiento que ha de conducir al estado de comunismo, mientras que la anarquista confía en la mera sublevación de los oprimidos como paso hacia tal estado. Pero ambas teorías son comunistas, aunque las diferencias que las separen sean fundamentales. No son tan grandes, no obstante, como para no incluirlas ambas dentro del estudio de la misma corriente: la del pensamiento socialista en general. A mayor abundamiento, gran número de anarquistas se llamaron antaño socialistas, aunque no viceversa. Sin pretender agotar la complejidad conceptual e histórica de estas nociones daremos ahora sendas y escuetas definiciones que nos ayuden a precisarlas. Acto seguido dejaremos que la historia misma de estos movimientos intelectuales nos enseñe sus ramificaciones y matices:

I. *Comunismo.* — Es aquel estado social en el cual no existe ni la propiedad privada de los medios de producción, ni el estado, ni las clases sociales. En él un grupo humano no explota a otro ni los individuos lo hacen entre sí.

También se entiende por comunismo la doctrina que aboga por el establecimiento de tal estado social, o que asevera que el mismo será inevitablemente el estado social del futuro.

II. *Socialismo.* — Es la teoría, doctrina o práctica social que propugna (o ejercita) la posesión pública de los medios de producción y su administración también pública en pro del interés de la sociedad en general, y no en favor de clases o grupos particulares.

III. *Anarquismo.* — Es la teoría o doctrina que mantiene que toda autoridad política es innecesaria y nociva, aunque otros tipos de autoridad (jurídica, religiosa) son también considerados perjudiciales. El anarquismo sostiene que mediante la abolición de la autoridad se puede crear una sociedad justa, basada en la bondad innata del hombre y en su voluntad de cooperar pacíficamente con sus prójimos.

Con excepción del fascismo, éstas son las tres ideas motrices de los grandes movimientos sociales posteriores al liberalismo y a la aparición del nacionalismo. Ello no significa que su presentación real, en cada circunstancia histórica concreta, no haya sido grandemente varia y compleja, hasta el punto de que dichas ideas, en abundantes casos, parezcan haberse difuminado y hasta desaparecido del seno del movimiento social en cuestión. A más de esto, y ello es vital dentro de nuestro contexto, una de las tres nociones, la socialista, ha servido de marco a un movimiento filosófico de una relevancia muy particular para la ciencia social: el marxismo. La historia del pensamiento socialista no es en su virtud, la historia de una filosofía revolucionaria tan sólo, sino también un episodio central en el desarrollo de la ciencia social contemporánea, y aun de la ética y de la filosofía social en general. En consecuencia, aunque el presente Libro V trate por su apariencia externa del pensamiento revolucionario socialista, debe entenderse que una gran parte del mismo pertenece y no se puede

separar del Libro siguiente, dedicado principalmente a exponer el desarrollo de la teoría sociológica.

§ 2. ANTECEDENTES DEL SOCIALISMO: LOS «DIGGERS». — La historia del pensamiento socialista podría remontarse a la epopeya homérica,[1] en la que el poeta nos habla de la comunidad de vida y bienes ejercitada en campaña por el ejército aqueo. Ello refleja sin duda el gran número de instituciones casi socialistas que existieron en el mundo antiguo. Poco quedaba de ellas, sin embargo, cuando Platón redactó el primer proyecto de sociedad comunista que poseemos, su *República.* A ella, y a su peculiar sistema de comunismo, hemos prestado una atención especial en el capítulo dedicado a su autor. La utopía platónica es el origen remoto de un buen número de utopías posteriores, en especial de las renacentistas, las cuales, en mayor o menor grado, aceptan la idea platónica de que el comunismo es inherente a un estado social ideal. Mas la tradición socialista propiamente dicha comienza con la Revolución francesa. El conato de implantación del comunismo durante aquella conflagración civil, empero, no tiene sólo raíces en esta vieja tradición filosófica sino en un número considerable de otros intentos prácticos de crear una sociedad basada en los principios comunistas.

Estos intentos son también considerablemente antiguos. Algunos autores han visto en la Ley mosaica uno de los primeros ejemplos.[2] Pero, en general, son las comunidades precristianas y paleocristianas las que presentan unas características comunistas ya claras. Los esenios, que tanto influjo ejercieron sobre el cristianismo naciente, practicaron el comunismo. Se repartían cuanto ganaban y desconocían la propiedad privada, aunque para obtener su sustento se mezclaban con la sociedad judía, que no reconocía estos principios. El comunismo era, para ellos, parte de su vida religiosa. También lo sería para los primeros cristianos, pero como algo accesorio a su fe, a pesar de su importancia; su texto sagrado principal, los Evangelios, no contiene ni una sola palabra contraria a la institución de la propiedad privada.[3] A pesar de ello, el espíritu que anima a San Mateo y a su Evangelio es lo suficientemente cercano a los principios igualitarios del comunismo como para inspirar a quienes, a través de los tiempos, han intentado hallar una base religiosa para sus aspiraciones socialistas o comunistas. Ello ha sido así en casi todos los ensayos de comunismo, prácticos o teóricos, anteriores a la Revolución francesa y posteriores al nacimiento del cristianismo. A lo largo de la Edad Media se produjeron varios movimientos apocalípticos populares de gran alcance que, expresándose en términos quiliásticos y religiosos, querían imponer la igualdad económica y sexual, la comunidad de bienes y abolir la autoridad y el poder

1. Robert von Pöhlman, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt.* Munich, 1893 (3.ª ed. 1925), pp. 12-35, vol. I.
2. Cf. W. Graham, *Socialism New and Old.* Londres, 1890, pp. 21-27.
3. Alexander Gray, *The Socialist Tradition.* Londres, 1946, p. 40.

de los estamentos privilegiados. Su inspiración solía arrancar de los ideales evangélicos, que habían sido corrompidos, según sus seguidores, por la mundanidad de la Iglesia y traicionados por sus clérigos y por la nobleza. Todos ellos fracasaron, tras ser ferozmente reprimidos, sin haber conseguido más que enangrentar los campos y villas de Europa con sus propios mártires o con las muchas víctimas de sus desmanes. Tales movimientos comunistas primitivos son buena prueba de cómo los ideales revolucionarios e igualitarios, por utópicos que pudieran ser en aquellos tiempos continuaban, soterrados, en el seno de las concepciones de la tradición cultural occidental.[4] Sus últimas manifestaciones premodernas, como los intentos de comunismo agrario de la revuelta campesina alemana del siglo XVI estaban ya a dos pasos, cronológicamente, de la revolución inglesa puritana del XVII.

A pesar de los argumentos teológicos con que se revistió la Revolución Puritana en Inglaterra hay que considerarla como parte de una revolución moderna, aunque sea la más antigua de ella. El grupo de tendencia comunista que apareció entre las filas puritanas fue el de los Niveladores (*levellers*), que demandaron mayor representación política y la disolución de las clases sociales. Entre los Niveladores surgieron grupos aún más extremos, francamente comunistas, los *true levellers* o *Diggers*. Los *Diggers* procedían del pequeño artesanado inglés y, aunque protestantes, no tenían una filiación religiosa concreta. Su doctrina política halló su mejor expresión en la obra de Gerrard Winstanley (n. 1609), un negociante venido a menos, nacido en la región de Lancaster.

Winstanley había sufrido diversas experiencias religiosas, habiendo evolucionado desde la estricta obediencia eclesiástica hasta una religión personal y panteísta, libre de formalismos, después de haber pasado por las sectas bautistas. Esta evolución también parece haber sido típica de otros *Diggers*. Ellos, junto a los cuáqueros y otras sectas, intentaron practicar los antiguos principios cristianos de la vida comunitaria, presidida por la cooperación y el trabajo voluntario. En 1649, Winstanley publicó su *Nueva ley de la justicia* en la que exponía, en términos asaz místicos, cómo debía ponerse en práctica esa forma de vida. Ese mismo año, en una colina junto al Támesis, en Surrey, Winstanley y media docena de hombres que le seguían comenzaron la primera experiencia comunista de los tiempos modernos. Empezaron por labrar un pequeño huerto; de ahí su nombre de *diggers*, en inglés, cavadores o labradores. La consigna era «trabajad juntos; comed juntos el pan».[5] Por ello Winstanley y sus compañeros fueron rápida-

4. El mejor relato histórico de aquel fenómeno es el de Norman Cohn: *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary millenarians and mystical anarchists in the Middle Ages*, Londres, 1957.

5. Georges Sabine, introd. a *The Works Gerrard Winstanley*. Universidad de Cornell, 1941, p. 12.

mente encarcelados por los campesinos del lugar, en una iglesia cercana.

El incidente recibió bastante publicidad, acrecentada por la publicación de un manifiesto *digger*, y por varios interrogatorios oficiales. Puestos en libertad, los comunistas volvieron a su colina, y aumentaron algo su menguado número. Winstanley publicó nuevos panfletos y peticiones al Parlamento, sobre todo en busca de protección contra los abusos cometidos por soldados y campesinos contra su comunidad. Finalmente el ensayo de comunismo agrario fracasó por completo. Entonces Winstanley publicó, en 1652, su *Ley de la libertad*, en la que intentó presentar una constitución comunista completa, que esperaba pudiera inspirar al mismo Cromwell.[6] En ella, sus argumentos son aún teológicos: el mundo está presenciando una gran mudanza religiosa que ha de afectar la organización misma de la sociedad. El amor al prójimo, divinamente inspirado, ha de reinar pronto sobre la tierra. La crisis por la que pasa Inglaterra es el fuego purificador que impone Dios a sus hijos antes de que advenga su nuevo reino.

Winstanley cree que hay que aprovechar la revolución iniciada por los puritanos y llevarla a sus consecuencias últimas, es decir, a la nivelación de las diferencias entre los hombres. Para ello, dicen los Diggers, es necesario que el Parlamento suprima la propiedad pues ella es la que causa las diferencias artificiales. La propiedad da poder político, y una sociedad democrática no debe reconocerla, so pena de dejar de serlo. Winstanley se oponía a la expropiación violenta de los dueños de la tierra, pero sus planes eran acabar con la posesión privada de la misma. La propiedad es una ofensa contra la moral, pues significa un monopolio sobre una parcela de la creación, entregada por Dios a los hombres para su uso y goce común. Para Winstanley, si esto no llegaba a estar claro en las mentes de los revolucionarios, la reforma puritana sería parcial e imperfecta. Lo que él deseaba era una convención entre el pueblo y el Parlamento en virtud de la cual este último se comprometiera no sólo a destruir la monarquía, sino a llevar a cabo una reforma total de la sociedad, acercándola a la comunidad cristiana ideal. Ello implicaba el establecimiento de un sistema político plenamente representativo y rotativo de cargos públicos, la creación de una organización general de instrucción pública (en contraste con las viejas universidades que eran exclusivas de la nobleza y la alta burguesía), y un ataque frontal contra la estructura jerárquica y aristocrática de la Iglesia inglesa. En cuanto a este último punto, Winstanley deseaba que la educación fuera asunto absolutamente secular, ya que el acto de fe y de adoración eran para él —y para muchos otros protestantes— asuntos que pertenecían estrictamente al fuero interno del cristiano.

La ideología *digger* es, finalmente, anarquista. A pesar de sus relaciones con el poder establecido puritano, uno de sus rasgos

6. *Ibid.*, p. 36.

más destacados es el de la hostilidad a toda forma de poder. El individualismo extremo del protestantismo calvinista acarrea consigo un odio contra la jerarquía de cualesquiera iglesias y ese odio, a su vez, se extiende y proyecta sobre el aparato estatal, el cual, no hay que olvidarlo, no había alcanzado un grado total de secularización. El estado confesional era inconcebible todavía. El comunismo anarquista de los Diggers es evidente tanto por su negación de la legitimidad del poder eclesiástico y estatal, como por su total confianza en el hombre como ser capaz de establecer una sociedad basada en la ayuda mutua, la ausencia de coerción y el amor al prójimo.

§ 3. ORÍGENES DEL COMUNISMO CONTEMPORÁNEO: LA «CONSPIRACIÓN DE LOS IGUALES». — A pesar de su importancia histórica, el comunismo puritano inglés puede considerarse como sólo un precedente aislado del contemporáneo. La llamada «Conspiración de los Iguales», que tuvo lugar durante la Revolución francesa, participa también de características semejantes. Fue, por lo pronto, un conato. Sin embargo, reúne dos características que permiten colocarla al principio de la historia del socialismo y del comunismo contemporáneos, a saber: la ausencia de justificación teológica y religiosa y la existencia de una generación de discípulos que, andando el tiempo, revivirían, refinándolas, las ideas fundamentales de los autores de la conspiración. Por estas razones es posible afirmar que gracias a ella el socialismo, que había sido hasta entonces estrictamente utópico, pasó a existir como fuerza política consistente, continua y en desarrollo.

El régimen francés de 1793 era de una representatividad sin precedentes, casi una democracia directa. Pero los eventos posteriores habían cambiado el panorama político. El poder volvía a las clase poseedoras, y el pueblo, además, perdía su derecho a vetar las decisiones de la Asamblea legislativa. Ello iba acompañado por una franca contracción en la libertad de expresión y prensa. Los controles de precios impuestos por el Comité de Salud Pública de Robespierre eran abandonados por el régimen burgués que le sucedía, con desagradables e inmediatas consecuencias para los más pobres. Las obras públicas del estado fueron abandonadas y un gran número de obreros se encontró sin trabajo. El hambre se hizo general. Ese momento crítico fue aprovechado por un grupo comunista, dirigido por Babeuf, para intervenir.

François Noël Babeuf (1760-1797), que adoptara más tarde el nombre de Graco —en memoria de los famosos hermanos romanos— era de Picardía, y había conocido la miseria durante años. Antes de la revolución, había sido burócrata en una administración feudal. Ésta se hizo innecesaria con la revolución, y Babeuf se encontró sin trabajo. Mas pronto desplegó en ella una actividad incesante: huelgas, protestas, panfletos, manifestaciones. Llegado el triunfo, fue elegido a varios cargos, que desempeñó al tiempo que seguía ilustrándose en la lectura de Rousseau y otros escrito-

res revolucionarios. Tuvo muchos conflictos con los diferentes gobiernos republicanos, que le costaron la cárcel más de una vez; pero sus esperanzas dentro del poder se esfumaron con la caída definitiva de Robespierre. Es entonces, en la oposición, como director del *Journal de la liberté de la presse*, cuando se convierte en influyente periodista. En esa época entró en contacto con Philippe Buonarroti, de origen corso (1761-1837), coautor de la conspiración, y su mejor historiador. Al sobrevivirla, Buonarroti hizo de eslabón entre aquel primer intento de socialismo y el que surgiera en la época posnapoleónica: Louis Blanc y Auguste Blanqui fueron discípulos suyos.

La conspiración fue montada por una organización secreta, dirigida por un Directorio de Seguridad Pública, con algo más de una docena de miembros. El Directorio había dividido la capital en doce distritos con sus agentes, que se desconocían mútuamente. Los grupos revolucionarios se reunían en privado, con gran respeto por la disciplina. Un objetivo fundamental era la propaganda, especialmente entre la policía y la tropa. Todo esto debería conducir a una Proclamación de Insurrección y a la restauración, cogiendo al gobierno por sorpresa, de la Constitución de 1793; todo ello mediante un plan estratégico elaborado por Babeuf, Buonarroti y sus compañeros, para apoderarse de los puntos neurálgicos de París: sus arsenales, puentes, locales públicos. Cuando la insurrección triunfara, pensaban los conspiradores, seguiría una inmediata redistribución de la riqueza, mediante la previa incautación de los bienes pertenecientes a los emigrados y a los «enemigos de la república» en el poder. De momento la propiedad de esos bienes pasaría a manos de una nueva Asamblea Nacional.

La Asamblea poseería los bienes temporalmente, como paso previo para el establecimiento de la total comunidad de los mismos por el pueblo. Éste comprendería el significado del comunismo en cuanto viera sus ventajas, y no permitiría una vuelta al sistema anterior de propiedad privada. El pueblo, creían los bavouistas, era una comunidad de iguales, de trabajadores sin propiedad, desprovistos del sentido de la avaricia.[7] Virtud, democracia e igualdad son tres factores puestos de relieve y presentados como interdependientes por los conspiradores. Es éste un paso más sobre la teoría jacobina de Robespierre, que idealizaba la virtud innata del pueblo, pero no la relacionaba con sus supuestas tendencias comunistas e igualitarias en materia de propiedad privada. Pero, evidentemente, más importante que todo esto era el esquema concreto, el plan de instauración de un sistema comunista. Antes de Babeuf y su Conspiración de los Iguales, desde Platón a Rousseau, el programa político estaba ausente. A partir de Babeuf, sin un programa político concreto no existe socialismo ni comunismo. Además —con excepciones aisladas como la de Winstanley— los comunistas anteriores consideraban

7. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres, 1952, p. 232.

sus objetivos irrealizables: servían de pauta o modelo ideal. El bavouismo, en una palabra, fue el primer intento —aunque deficiente e incompleto— en la dirección del comunismo no utópico. La idea principal era la de la practicabilidad de la doctrina comunista.[8]

Cuando la preparación insurreccional estaba muy avanzada, las proclamas escritas, las órdenes de levantamiento ya dadas, el gobierno —que se había infiltrado en el Directorio secreto— pudo desarticular la organización de los Iguales. Una treintena de ellos, entre los que se encontraba Graco Babeuf, fueron condenados a la pena capital.

§ 4. El socialismo tecnocrático: el conde de Saint-Simon y su escuela. — Al poco tiempo de abortada la revuelta bavouista, Francia entró en el período napoleónico, en el que el rígido orden impuesto por el nuevo estado descartaba la posibilidad revolucionaria. En esa época el socialismo avanzó sobre todo en el terreno de la teoría, teñido fuertemente de romanticismo y adoptando formas estrechamente emparentadas con la literatura y la poesía de la época. Los nombres de Saint-Simon y Fourier en aquel país, y de Owen en la Gran Bretaña representan muy bien esta tendencia. Sus doctrinas —y las de otros autores contemporáneos— han sido bautizadas con el nombre de socialismo utópico por socialistas posteriores tales como Karl Marx. La forma y el espíritu excesivamente literarios que inspiran esta corriente no excluyen la presentación de intuiciones agudas y de planteamientos certeros que aseguran la continuidad doctrinal y abren el camino a elaboraciones mucho menos inexactas. La amalgama de la fantasía con el análisis realista de la sociedad halla uno de sus mejores ejemplos en la vida y obra del conde Henri de Sain-Simon, de supuesta estirpe carolingia, veterano de la guerra de la Independencia de los Estados Unidos, escritor tan prolífico y original como bohemio, y cuyas obras crearon toda una escuela y un culto que fue responsable, en gran manera, de la expansión de las ideas socialistas en Europa.[9]

Henri de Saint-Simon (1760-1825) intentó hallar un sentido a la nueva era industrial en la que entraba Europa después de las guerras napoleónicas. En la externamente confusa jungla de sus escritos hay una pregunta que sobresale, a saber, ¿cuál ha de ser el nuevo principio ordenador de una sociedad industrial posterior al Siglo de las Luces y a la Revolución francesa? La respuesta la halla Saint-Simon en la industria misma que va surgiendo y echando raíces por doquier y en los hombres que la controlan y manipulan. En esto, su enfoque es nuevo. Todo socialismo anterior parte de la idea de un mejor reparto de la riqueza

8. K. D. Tönnesson, «The Bavouvists: From Utopian to Practical Socialism», en *Past and Present*, núm. 22, abril 1962, pp. 60 ss.

9. Para una introducción general a Saint-Simon cf. el prólogo de Carlos Moya a la obra de C. H. de Saint-Simon *El Sistema Industrial* (trad. A. Méndez), Madrid, 1976.

o de un conjunto de reivindicaciones típicas de una plebe traicionada por el patriciado, pero no se centra en torno al orden industrial. Saint-Simon, cuya vanidad era inmensa, creía que, por haber constatado la importancia de la industria y su función decisiva en la marcha de la historia contemporánea, era un personaje superior a Bacon, Newton y Locke. Aunque esta opinión sea divertida, es cierto que su idea engendra forzosamente una nueva visión de la estratificación social. Si la sociedad entera, como Saint-Simon afirma, reposa sobre la industria, si es ella la fuente única de toda riqueza concluiremos, con él, que la «clase industrial debe ocupar el primer rango, pues es de todas la más importante, y puede prescindir de las demás, mientras que éstas no pueden prescindir de ella».[10] Ahora bien, ¿qué entiende Saint-Simon por «clase industrial»?

La respuesta a esta pregunta se halla en su famoso *Catecismo político de los industriales*, de 1819,[11] en el que Saint-Simon emplea una no menos famosa parábola con la que quiere definir lo que sean sus *industriels:*

> Supongamos que Francia perdiera súbitamente sus cincuenta primeros médicos, sus cincuenta primeros químicos, sus cincuenta primeros fisiólogos, sus cincuenta primeros mecánicos [aquí sigue Saint-Simon enumerando profesiones por cincuentenas]; sus cincuenta primeros banqueros, sus cincuenta primeros albañiles [aquí otra larguísima lista de cincuentenas]... la nación acabaría por ser un cuerpo sin alma.
>
> Admitamos que Francia conserve todos los hombres de genio que posee, pero que tenga la desgracia de perder, el mismo día, al señor hermano del rey, al señor duque de Angulema, al señor duque de Berry, al señor duque de Orleans [nueva lista], y, además, a sus 10.000 propietarios más ricos; el estado no sufriría ningún mal político.

Según esta parábola, la «clase» de los industriales es el sector laborioso y creador de la sociedad. El otro sector es presentado como inútil y parasitario, una idea que se gesta ya en el pensamiento fisiocrático, pero que aquí supera el agriculturismo y el respeto de los fisiócratas por los amos de la tierra; además, la crítica al orden social establecido es aquí más dura que la fisiocrática, pues ya no intenta justificar a los grupos tradicionalmente gobernantes. Y el criterio de clasificación es altamente utilitarista, como si estuviera inspirado por Bentham: las clases no productivas son clases inútiles. Saint-Simon se niega en redondo a reconocer importancia a aquellas personas que no estén directa o indirectamente relacionadas con el proceso de creación de bienes, ya sean de consumo, científicos o culturales.

Ahora bien, Saint-Simon desconoce la existencia de una división profunda (no meramente formal) en el seno de la que él llama clase industrial, y admite en ella a hombres de condición dispar: *savants*, artistas e industriales propiamente dichos. No

10. Paul Louis, *Histoire du socialisme en France*. París, 1950 (5.ª ed.), p. 67.

11. C. H. de Saint-Simon, *Catéchisme des Industriels*. París, 1823.

obstante, restringe las decisiones políticas a quienes poseen una competencia específica, como técnicos, expertos, especialistas o sabios. Su visión es claramente tecnocrática: el poder debe estar en sus manos para que el mundo progrese. Para el futuro predice y propone un orden social enteramente guiado por ellos, pero de bases igualitarias en cuanto a su reclutamiento. El igualitarismo saint-simoniano, es el liberal de la igualdad de oportunidades, compatible con la propiedad privada; porque el elemento no socialista del pensamiento de Saint-Simon es su creencia en la bondad de la propiedad privada en todas sus formas, la cual, según él, no es impedimento alguno para el progreso moral y material general. Saint-Simon escribe fascinado por los primeros capitanes de industria del siglo XIX, por su capacidad de empresa, su imaginación, su vigor y por el mundo que iban transformando ante sus ojos. Además, Saint-Simon no llegó a presenciar la primera revolución proletaria de aquel siglo, de modo que su socialismo no puede serlo de clase, razón por la cual algunos autores han llegado a negar que fuera socialista en absoluto. Tengan o no razón, históricamente Saint-Simon es socialista por su influjo, y por la parte de sus doctrinas que han sido heredadas por el socialismo a través de sus póstumos seguidores. A mayor abundamiento, Saint-Simon propone una economía planificada —aunque le preocupa más la organización de las profesiones que la de las tareas a realizar— y ello es una propuesta netamente socialista en su origen.

El nombre de Saint-Simon está también unido al origen de la sociología moderna, y ello no sólo por haber él sido el maestro principal de Auguste Comte; Saint-Simon propuso, en 1813, la creación de una ciencia positiva de la moral y la política, y de la humanidad en general. La idea de que la sociedad humana puede ser objeto de estudio científico fue proclamada con tanta energía como falta del rigor y erudición que caracterizan a toda empresa científica genuina. Sin embargo, no cabe duda que su entusiasmo programático coadyuvó a la creación de un ambiente favorable al cultivo de la ciencia social.

Olinde Rodríguez, Enfantin, Bazard, son los nombres de diversos y sucesivos líderes de la Escuela de Saint-Simon, que acabó por convertirse en un culto y una religión, muerto el maestro. La Iglesia Saint-Simoniana llegó a tener ramificaciones en toda Francia y llevó a cabo con éxito una considerable actividad apostólica en otros países. Su doctrina principal procedía de la última obra de Saint-Simon, el *Nuevo Cristianismo*, la cual es, sorprendentemente, la menos excéntrica. Se trata de un diálogo imaginario entre un Conservador y un Innovador, en el que este último sale triunfante gracias a su sabia exposición de la doctrina de Saint-Simon. En el curso del mismo el Innovador demuestra que la sociedad necesita reorganización según una nueva escala de valores, el más importante de los cuales es el del mayor bien para el mayor número posible. En la nueva sociedad las oportunidades serán iguales para todos y las capacidades de todos

los hombres serán aprovechadas, sea cual sea su origen social.

En ella, afirma Saint-Simon, los hombres se guiarán por el principio «de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades». A esta idea, y a sus variantes, le iba a caber un notable porvenir en el futuro desarrollo del socialismo.

En el *Nuevo Cristianismo*, resalta la teoría de que todas las energías deben ir encaminadas a favorecer *la classe la plus nombreuse et la plus pauvre.*[12] Se abre paso en ese texto la idea de que la clase más numerosa y más pobre es la que posee los verdaderos resortes del nuevo orden del futuro. Esta noción fue tomando cuerpo en la ideología de los grupos de izquierda que habían comenzado a proliferar en varios países, y que se iban desengañando del liberalismo. Ello ocurrió en gran parte merced a los desvelos de los militantes de la Iglesia Saint-Simoniana, la cual, empero, llegó a un punto de disgregación, y sucumbió ante nuevas escuelas y corrientes. Muchos de sus miembros hicieron honor a su fe en las virtudes de los nuevos industriales al convertirse ellos mismos en prósperos hombres de negocios y olvidar los aspectos socialistas de su antigua convicción. De su doctrina sobrevivió el fervor por el desarrollismo industrial y tecnocrático que había sido una de sus principales características.[13]

§ 5. CHARLES FOURIER Y EL FOURIERISMO. — Hijo de Besançon, Charles Fourier (1779-1837) es todavía más fantasioso en sus escritos que Saint-Simon; son éstos verdaderas ensoñaciones de cómo es la sociedad o cómo será su futuro. Y sin embargo, al igual que él, expresa en ellos intuiciones de indudable realismo, pues su obra responde a ciertos anhelos genuinos de las clases explotadas por el nuevo industrialismo capitalista. Un fracaso en sus negocios, en el que perdió toda su fortuna, le inculcó un convencimiento profundo de la industria intrínseca del sistema capitalista. En el curso de una vida pasada sin domicilio fijo, en lugares sórdidos, Fourier escribió un gran número de libros, en los que repite muchas veces sus ideas centrales. Veamos algunas de ellas.

La primera consiste en un rechazo general del mundo social tal como estaba organizado en su tiempo. Fourier considera, un poco como Rousseau, que hay que destruir las reglas de la moral aceptada y dejar que hablen, espontáneamente, los instintos: la mentira, la hipocresía y la prevaricación que permean toda la sociedad dejarán de existir en tal caso.[14] El abandono general de la moral convencional significará, en seguida, el establecimiento del reino de la Armonía Social. Ello será así porque el hombre es, innatamente bueno, ya que Dios, en su perfección, no ha podido crearlo diferentemente. Dios ha dotado al hombre de instintos buenos, y el hombre debe gozar plenamente de ellos. Para que ello tenga lugar, el hombre debe renunciar a la civili-

12. A. Gray, *op. cit.*, p. 159.
13. J. Meynaud *Technocratie et Politique*, Lausana, 1960.
14. Cf. A. Gray, *op. cit.*, p. 172.

zación moderna, no volviendo exactamente al estado de naturaleza como hubiera propuesto Rousseau, sino aceptando los avances técnicos del nuevo mundo industrial. Esta idea, naturalmente, es fundamental para el socialismo posterior. Sin embargo, en el caso de Fourier está en un estado incipiente. Para él la forma de vida más humana es todavía la agraria, aunque desee combinarla armoniosamente con la industrial. La revolución que propone, además, no se refiere sólo a la reorganización de la industria y de la agricultura, sino, ante todo, a la moral: las pasiones deben regirla, y no las leyes. El amor libre, por ejemplo, sustituirá paulatinamente, en el espacio de unas tres generaciones, la institución matrimonial, que aísla a los seres humanos en pequeñas células egoístas y estrechas.

Esta reorganización general del mundo humano tendrá lugar, Fourier cree, con cambios paralelos a nivel cósmico, con lo que se nos revela el carácter místico de su doctrina. La tierra será coronada, por el Polo Norte, con un anillo semejante al de Saturno, y el mar se potabilizará, y adquirirá un sabor a limonada; nuestro pálido e ineficiente satélite será sustituido por seis lunas y una nueva fauna de dóciles bestias medrará sobre la tierra.[15] En los asuntos humanos reinará la Armonía Universal, estado que se caracteriza por la inexistencia de los despilfarros de energía (*gaspillages*) que son tan típicos de la corrompida sociedad moderna. Por ende, no habrá ni criados, ni burócratas, ni ejércitos, y ni siquiera un buen número de industrias pues éstas absorben mucho esfuerzo y que son totalmente inútiles para las necesidades reales del hombre. La Armonía general significará también que la fragmentación (palabra favorita de Fourier al referirse a la industria capitalista: *morcellement*) del trabajo social moderno será superada: los hombres trabajarán menos, pero trabajarán solidariamente, bajo el signo de la cooperación y la libertad. A ese estado se llegará, dice Fourier, con lentitud, a lo largo de la evolución histórica; una opinión que le valió una cierta tolerancia por parte de la burguesía francesa. Saint-Simon, que parecía menos extremista, fue más temido, pues aunque sus ataques eran parciales, eran mucho más concretos, como por ejemplo su propuesta de abolición del derecho a la herencia.[16]

Propuestas concretas tampoco faltan en Fourier, y muchas de ellas tuvieron buena recepción en el artesanado francés, cuyo espíritu reflejan. Las más descollantes se refieren a la solución de los problemas producidos por el moderno modo industrial de producción en la industria. Fourier hereda la tradición de Adam Smith de resaltar los aspectos inhumanos del trabajo industrial, pero no acepta que sean inevitables. Fourier desea que la monotonía, la incomodidad, el sufrimiento del obrero acaben mediante una mejor organización de su lugar de trabajo y del trabajo mismo. Es así cómo imagina unidades de trabajo que llama

15. Véase su *Théorie des quatre mouvements*, publicada anónimamente, «Leipzig», 1808, en la que hay curiosas ilustraciones de sus visiones cósmicas.
16. Paul Louis, *op. cit.*, p. 77.

«falanges», que laboran en emplazamientos especiales de producción que bautiza con el nombre de «falansterios».[17] Los falansterios trabajarán en armonía mutua,. con la consiguiente eliminación de la competencia industrial, que crea obreros esclavos del capitalista. El obrero que en ellos trabaje los considerará como cosa propia, y se sentirá identificado con ellos y con su propia labor. Cuando todo el mundo esté organizado en falansterios, habrá un sistema general de garantías (*garantisme*) merced al cual, todo individuo hallará servicios públicos que le acogerán en caso de necesidad: le encontrarán empleo y le ayudarán en caso de enfermedad. En realidad el garantismo precederá al falansterio, y lo hará posible. El garantismo no se limita a un sistema de seguridad social, sino que su misión es la de hacer imposible el sistema mercantil corrupto, al liberar al hombre de su dependencia de empresas privadas. Cuando haya triunfado el garantismo y el mundo viva, organizado en falansterios, la era de la Armonía, el hombre transformará la faz de la tierra con grandes obras colectivas, tales como la apertura de un canal en el istmo de Suez, la irrigación del desierto africano, y otras de igual alcance.

El acento visionario que imprimió Fourier a toda su obra escondía, no obstante, importantes elementos de una cierta viabilidad, y algunas ideas fecundas. Gracias a ambas cosas la escuela fourierista, en contraste con la saint-simoniana, forma parte de la historia de la experimentación socialista. Algunos discípulos de Fourier, entre los que descuella Víctor Considérant (1808-1893), supieron asirse a los aspectos aparentemente realizables de sus doctrinas. Así, Considérant transformó la idea del garantismo en el principio de que el estado debe garantizar el trabajo de todos los ciudadanos, con lo cual lanzó por primera vez la noción de «derecho al trabajo», tan importante hoy en derecho laboral y en las constituciones de algunos países. Además, Víctor Considérant quiso hacer realidad la idea de los falansterios; frente a los bavouistas que decían «Venid y hagamos la revolución» y a los saint-simonianos que exclamaban «Venid y fundemos una religión», Considérant proponía «Venid y fundemos falansterios».[18] Su mensaje halló un eco cierto, pues sólo en Méjico y los Estados Unidos fueron fundados una cuarentena de falansterios, de 1841 a 1844; en Francia se hicieron ensayos, y se crearon unos «familisterios» fourieristas. Si estos experimentos fracasaron, no fue así en cambio con la idea cooperativista, implícita en el pensamiento de Charles Fourier, sobre todo en el *Nuevo Mundo industrial*, de 1829. Los fundadores del cooperativismo europeo supieron agradecer a Fourier la paternidad de esta institución, tan importante en la vida del proletariado del siglo XIX y aún del

17. Ch. Fourier, *Le nouvel monde industriel et sociétaire*, París, 1829, y *La fausse industrie*. París, 1835, ambos *passim*. En castellano, C. Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, Madrid, 1973.
18. Elie Halévy, *Histoire du socialisme européen*, París, 1948, p. 66.

presente.[19] Por otra parte, es evidente que en el pensamiento de Fourier se halla en germen la idea del moderno estado benefactor o *welfare state* que había de triunfar algunos decenios más tarde.

§ 6. ROBERT OWEN Y EL PRIMER SOCIALISMO BRITÁNICO. — Inglaterra experimentó el industrialismo moderno antes que ningún otro país. He ahí la razón por la cual su primer socialismo decimonónico surge en contacto directo con la industria, y elabora sus teorías sobre una base algo menos utópica que la de Fourier o Saint-Simon. El mejor ejemplo de ello es el dado por Robert Owen (1771-1858), hijo de un herrero, y nacido en el norte de Gales. Owen pudo autoeducarse con los libros del patrón para quien trabajaba, hasta que llegó a ser contramaestre en una fábrica de hilados en Manchester. Como tal condujo la producción con singular eficiencia, hasta convertirse en copropietario de la factoría. Más tarde, con varios socios, compró una fábrica en Escocia, en New Lanark, con la hija de cuyo anterior dueño se casó. Se estableció allí en 1800. Owen esta vez no sólo se preocupó de la eficiencia y la productividad, sino que intentó resolver los problemas humanos planteados por el maquinismo y el sistema de salarios. En efecto, New Lanark era una pequeña ciudad dominada por el alcoholismo, la miseria, y toda suerte de vicios. Owen abrió tiendas baratas, construyó viviendas higiénicas, impuso un sistema de promoción en la fábrica basado en la buena conducta de los trabajadores, instaló guarderías infantiles y escuelas. Por si fuera poco, en 1806, en plena crisis algodonera, Owen pagó los sueldos a sus obreros como si no ocurriera nada. La buena marcha de los negocios y el éxito de estas medidas atrajo a toda suerte de estudiosos y políticos, que deseaban averiguar cuáles eran los métodos aplicados. Era sorprendente ver cómo en el momento en que los gobiernos echaban mano de la represión contra toda reivindicación obrera, Robert Owen parecía encontrar nuevas vías de solución. La admiración por Owen era compartida por gentes tan dispares como Jeremy Bentham (que le ayudó con dinero), el zar Nicolás de Rusia, o más tarde, por Friedrich Engels.

En 1813 Owen publicó su *Nueva visión de la sociedad*, subtitulado *Ensayos sobre la formación del carácter humano*. Las siguientes palabras pertenecen a la primera página del libro:

> Cualquier carácter, desde el mejor al peor, desde el más ignorante al más ilustrado puede ser conferido a una comunidad, o a toda la sociedad, si se aplican ciertos métodos; éstos están, en gran medida, en las manos y bajo el control de quienes poseen el gobierno de las naciones.[20]

19. Cf. Joan Reventós Carner, *El movimiento cooperativo en España*. Barcelona, 1960, pp. 7-33.
20. R. Owen, *A New View of Society ec.*, Londres, 1813, portada.

Esta cita expresa el convencimiento de todos los socialistas de que la transformación de la sociedad está en manos del hombre. La divergencia surge en la confianza momentánea de Owen en «quienes poseen el gobierno», pues el socialismo posterior desestimaría en gran parte la idea de que los gobiernos establecidos pudieran ser simplemente persuadidos de cambiar totalmente de política social. En este punto Owen refleja las opiniones de su amigo Bentham quien, como vimos en su lugar, era partidario del reformismo, de la prédica pacífica de las nuevas doctrinas, y de la transformación por el ejemplo. Owen también seguía a Bentham al justificar su actitud según el principio de la mayor felicidad para el mayor número, pero su énfasis iba más dirigido a cambiar las condiciones de vida de los trabajadores que a cambiar la legislación, aunque lo uno no excluyera lo otro. Su idea central es que el carácter humano es la consecuencia directa de las circunstancias en que nace, vive y trabaja el hombre. Por eso su «nueva visión de la sociedad» estriba en la idea de una transformación del carácter humano a través de una nueva organización de su medio ambiente. De ahí su fe en la educación, su creencia de que sin prosperidad y abundancia no hay posibilidad de mejorar al género humano, y su énfasis en la necesidad absoluta de garantizar el pleno empleo de los trabajadores pues nada hay que desmoralice más a las masas obreras que la falta de trabajo.[21]

A medida que transcurría el tiempo, sin embargo, Owen se fue radicalizando. Fue advirtiendo que sus transformaciones en New Lanark no eran seriamente imitadas, y que había grandes problemas que parecían no encontrar solución inmediata. Como se diera cuenta, por ejemplo, que la industria algodonera —de la que vivían sus trabajadores— dependía del trabajo de los esclavos que mantenían los ingleses en el Caribe, levantó su voz contra ello. Aunque pereciera la industria algodonera, decía, había que acabar con la esclavitud. Semejantes ideas tuvieron menos éxito entre la burguesía. Ello contribuyó, por una parte, a aislar a quienes mantenían similares actitudes y, por otra, a deslindar y clarificar las propias ideas de los socialistas, frente a las de los liberales. Pero al mismo tiempo, los socialistas tendían a caer en el utopismo. Owen comenzó a evolucionar hacia el comunismo, que propulsó en 1821 en su libro el *Sistema Social*; en él atacó el individualismo de los economistas liberales, cuya loa de la libre competencia era en realidad una justificación de la guerra económica y de la explotación de los obreros. Los economistas dejaban totalmente de lado la cuestión de la justa distribución de la riqueza y la de los iguales derechos de todos los hombres. Siempre deseoso de demostrar con los hechos la bondad de sus doctrinas, partió esta vez para el estado norteamericano de Indiana, donde fundó una colonia, Nueva Armonía, la cual

21. Harry W. Laidler, *Social-Economic Movements*. Londres, 1960 (1.ª ed. 1949), pp. 89-90.

fracasó; la razón principal fue que, durante su segundo año de existencia, Owen descartó el principio de recompensar el esfuerzo personal y de hacer distinciones individuales. Este fracaso, y el de otras colonias inspiradas en sus doctrinas, no le arredraron.

Cuando volvió a Inglaterra, Owen encontró las cosas cambiadas. En primer lugar, sus seguidores habían aumentado. En segundo, el sindicalismo había hecho su aparición. Los principios owenianos estaban dando resultados, si no en la organización de factorías socialistas, sí en la de los sindicatos obreros. Sus miembros querían agruparse en «aldeas de cooperación» (*villages of co-operation*), explícitamente inspirados en textos de Owen, cuando tuvieran suficientes fondos. Owen se puso a la cabeza de este movimiento, formado por trabajadores. Hacia 1833, Owen se encontró presidiendo un vasto movimiento obrero sindicalista y cooperativista, y formó la *Grand Consolidated Trades Union*, origen de las *Trade Unions* o sindicatos británicos de hoy. Esta organización tuvo que enfrentarse con una represión gubernamental que sólo puede calificarse de salvaje. Poco después, el Movimiento Cartista acaparó, de momento, toda la atención de la clase obrera británica, y el owenismo se extinguió en apariencia. La perspectiva histórica, sin embargo, nos permite ver las cosas diferentemente: [22] el movimiento cooperativista debe tanto a Owen como a Fourier, e igual puede decirse del sindicalismo socialista británico.

§ 7. FIN DEL UTOPISMO Y AFIRMACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALISTAS. — A medida que avanza el siglo XIX una serie de circunstancias coadyuvan a la consolidación de la teoría socialista. El aumento en número del proletariado y la expansión del industrialismo acrecientan las luchas entre aquél y la burguesía; gracias a estas luchas, los aspectos más utópicos de la primera teoría socialista van encontrando su fracaso. Al mismo tiempo, algunos pensadores comienzan a elaborar un análisis socialista de la filosofía económica del liberalismo. Ambos factores son la base inicial sobre la que se funda el socialismo posterior: experiencia en la lucha política y económica y crítica de la doctrina capitalista de la economía y del estado.

Las primeras críticas a la doctrina económica liberal se encuentran, claro está, en un Owen o en un Fourier, pero aparecen con mayor claridad en Simonde de Sismondi (1811-1882), un crítico ginebrino que visitó Inglaterra en plena crisis económica: el pueblo sufría un hambre atroz mientras los grandes almacenes de los mercaderes estaban repletos de grano; los obreros incendiaban fábricas y destruían máquinas. Sismondi, educado en las obras de Adam Smith, comprendió que una revisión de las mismas era del todo necesaria. En primer lugar, Sismondi notó que la libre competencia no producía la armonía de intereses que

22. Cf. Harold Laski, en R. Owen, *A New View of Society, etc.* Londres, 1927, Introd., pp. XVI-XVII.

proclamaba la teoría liberal, sino la concentración de la riqueza en manos de unos pocos. Según los liberales un nuevo invento, por ejemplo, sólo significa beneficios extraordinarios para un empresario durante un período limitado de tiempo, porque pronto sería imitado por los demás. Sismondi, en cambio, considera que un nuevo invento suele conllevar la ruina de los demás competidores, la fortuna del empresario que lo usa por primera vez y, por lo tanto, la progresiva concentración del capital y el principio de un monopolio. Éste es el comienzo del exceso de producción y el origen de las crisis económicas, que Sismondi empieza a considerar congénitas al capitalismo. El empresario no desea empobrecer a sus obreros, pero se encuentra inserto en un sistema de competencia abierta con los demás empresarios en el que su sobrevivencia y prosperidad personales dependen de la eliminación de los otros competidores. El empobrecimiento de los obreros se debe a que el empresario, para poder competir, tiene que pagar los salarios más bajos posibles, de modo que el precio de sus productos sea bajo y el margen de beneficios elevado.[23] Este sistema es, evidentemente, inhumano, dice Sismondi. Las instituciones tienen que estar al servicio del hombre, y no viceversa: «la economía política no es una ciencia de cálculo sino una ciencia moral» afirma en sus *Nuevos Principios de Economía Política*.[24]

La economía política liberal es, ante todo, según Sismondi, una crematística, o ciencia abstracta de la riqueza, que gira sólo en torno a los beneficios procedentes del cambio de mercancías y no va orientada hacia la utilidad social. El valor de cambio de productos y mercancías no se refiere a las necesidades del hombre, sino al juego de los trueques realizados en el mercado. Esto es algo que Jean-Baptiste Say y David Ricardo ignoraron totalmente, en la opinión de Sismondi, pues creían que la demanda, basada en el consumo, era una potencia económica inagotable. Los liberales desconocen que la demanda debería basarse en las clases más numerosas y que, si éstas ganaran más, tendrían mayor poder de compra y por lo tanto se evitarían las crisis. El consumidor, en la mente del liberal, es el capitalista, no el pueblo, mientras que en la realidad ni es, ni debe ser así. Así, los que viven de la riqueza comercial viven de «un público metafísico» y no de la sociedad real, que es la que trabaja y la que debería poder consumir más. Sismondi propone un reparto equitativo de la riqueza, una explotación racional de la maquinaria que evite la esclavitud de los operarios y aumente la productividad, y una reelaboración de la ciencia económica que supere las contradicciones y los desequilibrios del sistema capitalista. Pero en este terreno sus propuestas son vagas, de modo que, en general, su obra fue recibida con frialdad por los socialistas, que

23. Elie Halévy, *op. cit.*, pp. 48-50.
24. Sismondi, *Nouveaux principes d'économie etc.*, 3.ª ed., Ginebra, 1953, vol. I, p. 242.

la consideraban una crítica demasiado tímida, aparte de la natural hostilidad que encontró en la burguesía.[25]

Sin embargo, gracias a Sismondi, el camino de la crítica sistemática al liberalismo económico quedaba abierto. Otros autores, como Constantin Pecquer (1801-1887) que publicó un *Tratado de las mejoras materiales* y una *Teoría nueva de la economía social*, lo fueron consolidando. Este proceso culminó con la obra de Karl Marx, cuyo *Capital* es el análisis más exhaustivo, hasta la fecha, de la dinámica capitalista, dentro de la línea iniciada por Sismondi.

El otro aspecto que se señalaba como factor en la transformación del utopismo socialista es la intensificación de la lucha obrera. En Inglaterra ésta se concreta con el «cartismo» que, como se indicaba, sustituyó al movimiento owenista. Este movimiento deseaba la promulgación de una «Carta del pueblo», con seis puntos, a saber: sufragio universal, escrutinio secreto, pago a los miembros electos del parlamento, supresión del censo de elegibilidad, igualdad de las circunscripciones electorales y elecciones anuales. Este movimiento fue originado por los liberales de la escuela radical que vimos en su lugar, pero pronto los arrolló, pues se convirtió en un arma de las clases trabajadoras, las cuales veían en él una forma de acceder al poder por medio de sus representantes. El movimiento se complicó con ideologías populistas y agraristas, y fue boicoteado por los obreros sindicados que tenían sueldos altos o pertenecían ya a la clase media. Así, aunque el movimiento cartista alcanzó proporciones muy vastas, abortó y fracasó al no poder declarar la huelga general, en 1848, un año clave, por otra parte, en la historia del proletariado europeo. En este año alcanzan notoriedad política hombres como Louis Blanc (1813-1882) capaces ya de conseguir ciertos logros políticos prácticos en el terreno revolucionario, a pesar de su retórica saint-simoniana. Así, Blanc y otros socialistas de su temple fueron desplazando a socialistas más utópicos, tales como Auguste Blanqui (1805-1881) herederos del comunismo bavouista. Gracias a su relativa moderación —y a su disposición a colaborar con el Estado— Blanc consigue fundar unos «talleres sociales» que intentan dar trabajo al proletariado en paro sin explotarlo capitalísticamente. Con ello Louis Blanc cree satisfacer el derecho al trabajo que proclamara Considérant. Blanc amplía esta noción con el principio de *à chacun selon ses besoins: à chacun selon ses facultés*, que inspira su libro *La organización del trabajo*, publicado en 1841.[26] Blanc considera que el Estado es la única entidad capaz de garantizar que el principio de «a cada cual según sus necesidades» sea puesto en vigencia. Parte del socialismo posterior estaría en desacuerdo con este enfoque estatista así

25. Michel Bernard, *Introduction à une sociologie des doctrines économiques* etc., París y La Haya, 1963, pp. 121 ss.

26. Louis Blanc, *L'organisation du travail*, París, 1841, *passim*; esta idea fue primero expresada en un artículo publicado por Blanc en 1839, en la *Revue du progrès*.

como con la actitud reformista de Blanc, pero el principio en sí, cuyo origen Saint-Simoniano ya he señalado, se incorporaría sólidamente al acervo de la teoría socialista posterior.

En resumen, la lucha obrera efectiva que desembocó en la revolución de 1848 fue refinando la teoría y descartando por lo menos un tipo de tradición utópica: el de la fundación de comunidades ideales. Todavía un Étienne Cabet (1788-1856) podía conseguir un público fervoroso con la publicación de su *Viaje a Icaria*, fantasía inspirada en la *Utopía* de Santo Tomás Moro: a principios de 1848 se embarcaba en El Havre un grupo de «icarios» pintorescamente ataviados que iban a fundar una colonia cabetiana al otro lado del Atlántico. Pero la época de los falansterios y las icarias fenece rápidamente. En su lugar se afianza el convencimiento de que la revolución puede realizarse en el contexto de la sociedad existente, sin necesidad de huir a lugares remotos y fundar colonias aisladas. Y al mismo tiempo, dos grandes corrientes comienzan a tomar cuerpo en el seno del pensamiento revolucionario europeo, cada una con una visión asaz divergente de la estrategia a seguir y aun de la misma naturaleza de la historia; esas corrientes son la socialista propiamente dicha y la anarquista o libertaria.

Capítulo II

EL ANARQUISMO

§ 1. Los antecedentes del anarquismo. — En su sentido actual, el vocablo «anarquismo» fue usado por primera vez en 1840, cuando Pierre-Joseph Proudhon publicara su libro *¿Qué es la propiedad?* Su origen está en la palabra griega ἄναρχος, que significa «sin señor» o «sin gobernante». Desde la era clásica la anarquía ha sido entendida como aquella situación en la que está ausente la autoridad, especialmente si, a causa de ello, reina el desorden. Este sentido peyorativo no ha dejado nunca de estar en uso, y es aún fuente de confusiones y de falsas interpretaciones de la filosofía anarquista así como de los movimientos sociales en ella inspirados. Al propugnar un nuevo orden social los anarquistas han sido muy desafortunados eligiendo, para designarlo, un término que es también sinónimo de caos. Pero el fenómeno de un grupo disidente y revolucionario que adopta arrogantemente el nombre con el que otros intentan degradarle es un evento bastante frecuente en la historia política y religiosa. Así, Proudhon y sus secuaces aceptaron desafiadoramente un término que hasta los jacobinos más extremistas habían equiparado al desorden moral, la sedición maligna y la destrucción de la convivencia humana.[1]

La idea central de todo anarquismo es la negación de la autoridad, pública o privada y su sustitución por la cooperación y el acuerdo mutuo entre hombres libres. Aunque ella no cubre más que una parte de esta compleja filosofía social, seguir sus vicisitudes es seguir la historia del anarquismo. Ésta puede decirse que comienza con la puesta en tela de juicio, puramente teórica, del estado, en el siglo XVIII. Toda rebelión anterior a la Ilustración pretendía sustituir una autoridad por otra, y sólo la filosofía de un Rousseau esconde los gérmenes de una visión de la sociedad futura carente de autoridad, pero sólo los gérmenes: su idea de la voluntad general entraña también la aceptación de la autoridad. El siglo XVIII, sin embargo, presencia una desacralización profunda de la autoridad, lo cual significa que ésta pierde atributos mágicos, y que puede comenzar a ser tratada con irreve-

1. Cf. George Woodcock, *Anarchism*. Slough, 1963 (1.ª ed., EE.UU., 1962), pp. 7-10; trad. castellana: *El anarquismo*, Barcelona, Ariel, 1979.

rencia, condición previa al desarrollo de toda filosofía anarquista. Ello no es óbice para que algunos historiadores hallen antecedentes notables en las primeras comunidades cristianas, o en el movimiento anabaptista alemán del siglo XVI, o en las doctrinas comunistas de Levellers y Diggers durante la Revolución inglesa y en especial de las Winstanley, ya examinadas. Además, los precedentes del anarquismo se confunden con los del socialismo, por lo menos hasta principios del siglo XIX. Y se confunden también con los del liberalismo: el anarquismo puede entenderse como un liberalismo llevado a sus últimos extremos de máximo individualismo y hostilidad contra el estado. Ése es el caso de William Godwin (1756-1836), quien tradicionalmente es considerado como el primer teórico del anarquismo, y también como un claro exponente del liberalismo inglés.[2] Godwin publicó, en 1798 su *Indagación acerca de la justicia política*, bajo el impacto del período revolucionario que estaba teniendo lugar en Francia. Al mismo tiempo, la *Justicia política* obedece fundamentalmente a la fe de Godwin en el progreso y la perfectibilidad del ser humano. Esta fe, unida a su crítica acerba contra toda organización política —un sentimiento en boga en aquel momento— estableció el éxito inmediato de la obra, que vio ediciones sucesivas e influyó no sólo en el anarquismo posterior, sino en la doctrina de muchos socialistas, como Robert Owen.

Godwin se pregunta cómo es posible que el hombre haya avanzado tanto en el terreno intelectual y técnico sin haber conseguido éxitos similares en el moral. En efecto, la guerra, la pobreza, la explotación, el crimen y toda suerte de injusticias no han sido eliminadas por la sociedad moderna. La profunda discrepancia entre el avance científico y el atraso moral se debe, en su opinión, a la existencia del gobierno. Para él, todo vicio es, en primer lugar, un error, y no el fruto de una predisposición maligna. Por lo tanto la mente, que está constituida de tal manera que puede detectar con presteza el error, podría apercibirse contra el vicio y corregir los actos equivocados de los hombres. Pero el gobierno o el estado, al intervenir y controlar la vida social en todos sus aspectos, impide también que la razón ejerza su misión.[3] Si el estado permitiera la espontaneidad, se produciría un progreso moral en todos los niveles, pues el hombre sólo puede elegir aquellas acciones que él, en principio, cree buenas. Si no las creyera así no las elegiría. Godwin opina que cuando la razón humana se halle en un marco social libre, acabará por imponerse. Con ello propone una idea clave en todo anarquismo: el hombre es innatamente bueno y sólo la sociedad corrompida por el estado lo corrompe a su vez. Godwin cree que ese círculo vicioso puede superarse progresivamente mediante la difusión de la razón entre los hombres, porque la experiencia enseña que cuando

2. Así David Fleisher, *William Godwin*. Londres, 1951.
3. W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice, etc.*, 2.ª ed., Londres, 1798, vol. I, p. 30. Para una edición moderna, cf. nota 4.

una nación comprende bien la necesidad de un cambio beneficioso en su gobierno, lo introduce eventualmente. Ello significa que mejoran sus instituciones, lo cual, a su vez, perfecciona la opinión pública y fomenta las posibilidades de nueva expansión de la razón. Este paso lleva a nuevas reformas, las cuales inician un nuevo proceso; como dice Godwin: «el mejoramiento de los individuos y el mejoramiento de las instituciones políticas están destinados a producirse y reproducirse mutuamente».[4]

Fe en el progreso, confianza en la innata bondad del hombre, hostilidad frente al estado: he aquí las tres ideas de Godwin que, en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su *Justicia política* no aparecerán tan claramente delimitadas y relacionadas entre sí. Y es que la idea anarquista avanza entonces mezclada con otras muchas, en presentaciones doctrinales o programáticas a veces incongruentes con ella. Presente ya en los *enragés* de la Revolución francesa, reaparece en el primer socialismo pero vive, en la expresión de unos historiadores del anarquismo, de incógnito.[5] Ni los *enragés* ni Godwin se habían definido como anarquistas, ni tampoco algunos socialistas antiautoritarios posteriores. Sin embargo, hay una solución de continuidad desde ellos hasta la aparición de los primeros que se dan el nombre de anarquista. Por eso no sólo el discípulo de Godwin, Thomas Hodgkin (1787-1869), sino Owen y otros socialistas forman parte de la nueva tradición. Pero es una tradición mezclada: en un Owen o en un Fourier las ideas libertarias, propiamente anarquistas, coexisten con las que exigen organización, planificación socialista y jerarquía, por democrática que esta sea. El primer planteamiento totalmente consciente del anarquismo y por lo tanto, su escisión de la corriente socialista predominante, es el realizado por Pierre-Joseph Proudhon, quien negó tajantemente, y por primera vez, la validez de cualquier forma estatista de gobierno.

§ 2. PIERRE JOSEPH PROUDHON Y SU CONCEPCIÓN DE LA PROPIEDAD. — Como Fourier, Proudhon proviene del Franco Condado. Nació en Besançon, en 1809, fue hijo de campesinos del Jura establecidos en la ciudad, de fuertes convicciones republicanas. La extraña honestidad comercial de su padre y la energía de su madre se graban en su memoria para siempre. También marcan su carácter algunos de sus años mozos dedicados al pastoreo. Al fin, su madre consiguió que entrara, con una beca, en el colegio de Besançon, donde Proudhon se reveló un alumno poco común. Su aplicación y brillantez no consiguieron apagar las vejaciones constantes que hubo de sufrir, a causa de su extrema miseria, a manos de sus compañeros de escuela. Ello coadyuvó a que Proudhon consiguiera la cultura de la burguesía sin lograr identificarse con

4. W. Godwin, *Enquiry concerning Political Justice*, edición Penguin, Londres, por Isaac Kramnick, pp. 96-115.

5. Alain Sergent y Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie*, Dole-du-Jura, 1949, p. 107.

ella. Su fidelidad a la causa de los explotados fue constante en el resto de sus días. El aristocratismo burgués de un Saint-Simon o el paternalismo de un Owen están ya totalmente ausentes en la obra proudhoniana.

En 1826 se arruinó su familia. Proudhon buscó trabajo y lo halló de tipógrafo, profesión que, incidentalmente, produjo gran número de revolucionarios en varios países. La naturaleza de su labor les adiestraba en la tarea doctrinal y acrecentaba sus conocimientos generales, al tiempo que, por su salario y situación, los tipógrafos pertenecían al proletariado. Proudhon, como tipógrafo, completa su proceso autodidáctico; abre una imprenta, fracasa, y finalmente, consigue una beca de la Academia de Besançon. Gracias a ella acude a la Sorbona, institución con la que al final no logra identificarse. Desde París envía un trabajo a un concurso establecido por la Academia de su ciudad, con el peregrino título de *La utilidad de la celebración dominical, para la higiene, la moral, las relaciones familiares y ciudadanas.* Aunque sólo consiguiera una mención honorífica, esta memoria contiene el germen de su original teoría sobre la propiedad, sobre la igualdad y sobre el trabajo. Poco más tarde envía otra memoria a la Academia de Besançon, con el título *¿Qué es la propiedad?* La espectacular respuesta a dicha pregunta —la propiedad es el robo— no sólo provocó una sesión tempestuosa en la Academia provinciana, en contra de su autor, sino que dio al texto una popularidad fulminante, sobre todo entre los círculos socialistas. Karl Marx comparó ese escrito y su éxito subsiguiente al de Sieyès sobre el Tercer Estado. A pesar de ello, Proudhon sigue en la miseria: sus viajes a París los realiza a pie.

En esta ciudad, y después de mejorar sus conocimientos de economía política, conoce a Mijail Bakunin y a Karl Marx. El joven Marx siente por él afecto y admiración, hasta que sus diferencias de actitud respecto a la doctrina de Karl Grün y, sobre todo, de Ludwig Feuerbach, comienzan a minar su por un tiempo intensa amistad. En 1846 Proudhon publica su *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, quizá la expresión más elaborada de su pensamiento económico. Marx acogió este escrito con una crítica mordaz. Históricamente, la respuesta de Marx puede considerarse como el punto donde comienzan a divergir anarquistas y socialistas en el terreno de la teoría.

Durante la revolución de 1848, Proudhon actúa con la pluma y en las barricadas, pero es uno de los primeros en atacar al nuevo régimen republicano en una serie de panfletos. El nuevo régimen, dice Proudhon, no ha cambiado la organización económica ni la estructura social. Como solución a la cuestión económica propone la creación de una «banca de cambio» popular, en vez de los «talleres nacionales» con los que el gobierno quería apagar la inquietud proletaria. Pero sus intervenciones en la Asamblea —para la que había sido elegido— son en vano. No sólo eso, *Le représentant du peuple*, periódico en el que escribe,

es suspendido. Pero en 1849 funda una Banca del Pueblo, con la intención de destruir el patrón oro y «hacer moneda corriente del producto del trabajo». Pero todo acaba mal cuando es encarcelado por Luis Bonaparte por escribir artículos supuestamente injuriosos al jefe del estado. Pero su prisión no fue excesiva, pues desde ella pudo dirigir un nuevo periódico y entablar vigorosas polémicas con otros revolucionarios. Al final de este período aparecen sus reflexiones sobre *La idea general de la revolución en el siglo XIX*.

A pesar de sus reveses, Proudhon había cifrado algunas esperanzas en el régimen bonapartista. Pero más tarde se fue dando cuenta de que éste no estaba en condiciones de democratizar la sociedad y que, por otra parte, la clase media nunca colaboraría con el proletariado en la revolución. Esta última, a su vez, es ineluctable. Armado de esta convicción —y a pesar de múltiples desgracias familiares— ataca Proudhon la política imperialista del gobierno en la guerra de Crimea y se lanza, con espíritu jacobino, contra la Iglesia católica en su *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia*. Ello le vale una gran multa y tres años más de condena a prisión. Al final, Pierre-Joseph Proudhon se exila en Bélgica, donde trabaja en la obra que aparecerá en 1861 *La guerra y la paz*. Esta obra fue universalmente incomprendida: todos vieron en ella una alabanza de la guerra cuando lo que Proudhon quería significar, al modo de Hegel, era la función dialéctica de los conflictos armados en el curso de la historia. Mas la poca claridad del texto hace a Proudhon enteramente responsable del malentendido. *Del principio federal*, que publica a su vuelta a París, en 1863, adolece también del desaliño de estilo y de composición, aunque propone en él la idea típicamente anarquista de que la federación es la única forma de organización política compatible con la libertad.

Proudhon murió en 1864, en París.[6]

El punto de partida del pensamiento proudhoniano se encuentra en su tratado sobre las «contradicciones económicas», comúnmente conocido por su subtítulo, *Filosofía de la miseria*. En él afirma Proudhon su fe en la existencia de una ciencia económica objetiva, exacta, capaz de perfeccionarse sin cesar, y que es, de todas las ciencias, la suprema.[7] A medida que el lector avanza a través del tratado, no obstante, se va descubriendo que la economía no es para Proudhon una mera ciencia de los hechos económicos, sino que incluye una concepción histórica y una doctrina de la libertad, entre otros elementos. Lo importante para él es demostrar que existe un sistema social sujeto a leyes tan objetivas como puedan serlo las físicas, y que una ciencia —la económica— puede descubrir su funcionamiento. Dicha ciencia se

6. Para la vida de Proudhon, cf. G. Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon*. Londres, 1956, *passim*. Para una introducción general a su pensamiento, cf. P. Ansart, *Naissance de l'anarchisme: Esquisse d'une explication sociologique du proudhonnisme*, trad. castellana, *Nacimiento del anarquismo*, Buenos Aires, 1973.
7. J. P. Proudhon, *Oeuvres complètes*. París, 1923, vol. I, p 65

centra en el estudio de la producción y de la distribución de la riqueza. La fuente de esta última es, como Smith decía, el trabajo humano, pero para comprenderla hay que indagar sus formas de organización social y no sólo, como hacen los economistas liberales, los aspectos técnicos de la producción y de la productividad. Por lo tanto la economía debe centrarse en el trabajo y las relaciones de trabajo: el hombre debe ser el objeto de su atención, no el producto material, sea éste tierra o mercancía. Tal producto se estudia también, pero sólo como un primer paso para entrar en el terreno humano e histórico: formas históricas de producción, vicisitudes del progreso a través de los tiempos, etc. Un tercer paso nos llevará al estudio de la justicia y de su administración, es decir, a la confrontación del factor humano de la producción y distribución de la riqueza con el factor material, es decir, la riqueza misma.[8]

La *Filosofía de la Miseria* considera como centro de atención de la economía política moderna el estudio de las antinomias o contradicciones que engendra el moderno sistema capitalista. La gran industria, consecuencia de la intensificación del proceso de la división social del trabajo, impone una economía de mercado. En ésta predomina siempre el valor en cambio, y no el valor en uso de las mercancías. Se crea así una antinomia entre ambos tipos de valor. Para superarla propone Proudhon su teoría del «valor constituido». Éste debe depender, afirma Proudhon, del tiempo de trabajo que se invierte en la producción de un artículo determinado, porque, según él, el tiempo de trabajo necesario para crear un producto depende exactamente de su utilidad. Las necesidades más imperiosas requieren bienes cuya producción es la más rápida. Así, las sociedades comienzan siempre por producir los bienes más necesarios, y terminan por aplicarse a los más superfluos y lujosos. La contradicción entre los dos tipos de valor en una economía capitalista de mercado es, un hecho que no puede superarse con los paliativos de los reformadores sociales, no sólo a causa de la envergadura del problema, sino también por la existencia de otras contradicciones, que se van desplegando dialécticamente, a lo largo de la historia. Tal es por ejemplo la existente entre las máquinas y la libertad. Las máquinas han permitido el crecimiento del capital y del salario urbano pero, mientras permanezcan en manos privadas, formando parte del capital, seguirán oponiéndose a la libertad de la mayoría de trabajadores.[9] El hombre será esclavo de la máquina, y no al revés.

La contradicción más importante es la encerrada en la misma concepción general de la propiedad privada. Aunque en un principio Proudhon había afirmado que la propiedad era el robo, más tarde la acepta como parte connatural de la libertad individual, aunque la ataca como herramienta del sistema capitalista, y como

8. *Ibid.*, pp. 65-118.
9. *Ibid.*, pp. 166-204.

un derecho exclusivo de una minoría de ciudadanos. La propiedad colectiva o comunitaria es también injusta: pertenece sólo a ciertas fases del desarrollo de la humanidad. Lo que hay que hacer para liberar al hombre de la esclavitud que supone la existencia de la propiedad es, cree Proudhon, sustituir la propiedad en el sentido general de la palabra por la posesión en el sentido que él daba a este término: posesión es una forma restringida de propiedad, subordinada al derecho eminente de la sociedad y controlada por ella:

> La posesión individual es la condición de la vida social... La posesión es de derecho, la propiedad es contra derecho. Suprimid la propiedad conservando la posesión y por esta sola modificación al principio modificaréis todo en leyes, gobierno, economía e instituciones: expulsaréis el mal de la faz de la tierra.[10]

El desarrollo irregular del pensamiento de Proudhon avanza, a medida que pasan los años, hacia la justificación de formas de posesión que se acercan cada vez más a las de la propiedad en el sentido corriente. Sin embargo, su hostilidad al estado es manifiesta, y, en cierto punto encomienda a los ayuntamientos que velen por el mantenimiento de la «posesión» de los bienes en manos de los individuos responsables. Esa posesión se identifica con la propiedad en el caso de la agricultura. El anarquismo proudhoniano favorece a los pequeños campesinos, poseedores de haciendas pequeñas. Para estos llega a reconocer el derecho a la herencia. Proudhon querría ver una sociedad casi totalmente ruralizada, en la que la industria —cuya existencia considera necesaria y beneficiosa— estuviera repartida geográficamente en unidades de reducido tamaño. Para que esa sociedad pueda mantenerse y garantizar la libertad, tendrá que organizarse según dos principios fundamentales: el mutualismo y la federación.

§ 3. MUTUALISMO Y FEDERALISMO PROUDHONIANOS. — La instauración de la libertad en la sociedad moderna es el objetivo principal de Proudhon. La libertad, según él, no puede ser alcanzada por los métodos del liberalismo, pues muchos de sus supuestos encierran falacias y contradicciones internas. Así, la idea de la «libre» competencia no hace sino encubrir diferencias económicas injustas, fomentar el monopolio y permitir la explotación de la mayoría. Por otra parte, cierto socialismo, como el de Louis Blanc, se convierte en cooperador del estado liberal. Los «talleres nacionales» crean un nuevo tipo de concurrencia, esta vez entre el estado como capitalista y la empresa privada, y aumentan el poder del estado y su opresión. En su obra sobre *La capacidad política de las clases obreras*, Proudhon añade que todo socialismo que subordine el individuo a la colectividad acabará en el estatismo, aunque suprima la competencia privada. En efecto,

10. J. P. Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété*, citado por J. Lajugie, *P. J. Proudhon*, París, 1953, p. 96.

dice, desde Platón hasta el presente, pasando por Campanella y Moro, todos los comunistas han subyugado la iniciativa individual al esquema preestablecido de las estructuras políticas propuestas por ellos. Al final, el estado lo es todo. La manera de combatir el estatismo y sus secuelas —centralismo, burocracia, autoritarismo— es la formación de lo que se ha llamado el socialismo libertario, es decir, el socialismo basado en la federación libre de asociaciones obreras asentadas en la ayuda mutua.

El sistema mutualista y federativo se basa en la aceptación, por parte de Proudhon, de la vieja doctrina del contrato social, doctrina que no muere, como muchos creen, con la madurez del liberalismo, sino que pervive en el anarquismo.[11] Para Proudhon el contrato social es un acto de entrega individual a la sociedad: el individuo da su capacidad, inteligencia y aptitudes, y recibe en cambio las de sus congéneres. Ese contrato no tiene un origen histórico como en el caso de los clásicos del pensamiento político liberal, sino que viene dado por las formas esenciales de la conciencia humana; es constitucional al hombre: la solidaridad y la ayuda mutua son connaturales y espontáneas. Al mismo tiempo, la solidaridad es reacia a todo estatismo y a la aceptación de una abstracta voluntad general. Por eso dice Proudhon que Rousseau no entendió lo que significaba el contrato y que en el fondo lo único que quería justificar era el absolutismo, aunque fuera de nuevo cuño. El genuino contrato social es aquel cuyo carácter es sinalagmático, es decir, en el cual dos o más individuos convienen intercambiar sus esfuerzos, respetando la libertad e independencia mutuas. Ese contrato es diferente del existente entre gobierno y gobernados, el cual está dominado por la coerción y la fuerza. El genuino contrato social se apoya en la dignidad, el honor y la buena fe de los participantes. Sobre él debe fundarse toda relación social: familia, municipio, empresa industrial. El derecho sufrirá una transformación radical como consecuencia de la vigencia de este principio.

La capacidad política de los obreros, negada tradicionalmente por el pensamiento social conservador, aristocrático y liberal es la que hará posible el triunfo de la organización social anarquista negadora del poder coercitivo del estado, y basada en una federación libre de asociaciones de ayuda mutua, formadas espontáneamente. Ello significa, naturalmente, que la organización política se subsume en las asociaciones mutuas. Éstas reciben parte del poder antes detentado por el estado, que desaparece en el régimen anarquista. En su lugar reina el mutualismo, o sea, el sistema mediante el cual los hombres se convierten en servidores los unos de los otros, pero sin subordinación de siervo a señor. La industria, en ese régimen, estará gobernada por mutualidades obreras interesadas en el beneficio común, que pactarán a su vez con otras mutualidades para intercambiar productos, sin espíritu

11. Cf. J. P. Proudhon, *Oeuvres complètes*, «Idée générale de la Révolution au XIXe siècle», vol. III, *op. cit.*, *passim*.

de provecho capitalista; con este fin se derogará el patrón oro y la especulación bursátil, las cuales serán sustituidas por unos bancos populares de cambio al servicio de la comunidad.

El federalismo, único sistema compatible con el mutualismo, no será un federalismo de estados, ni de clases —las cuales también desaparecerán—, sino de diversas zonas sociales, principalmente la agrícola con la industrial, y a él se llegará progresivamente. A su vez, el federalismo es el único sistema social que puede resolver la antinomia autoridad-libertad, inherente a toda sociedad humana. Las familias tienen sus jefes, que encarnan la autoridad, pero estos se reunirán en agrupaciones libres. Los grupos profesionales que resulten de estas agrupaciones necesitarán organizarse y mediante un sistema democrático de coordinación interna que dará autoridad delegada a ciertos individuos por períodos breves. Por último, habrá grupos geográficos que federarán a los profesionales: el municipio o comuna, y la región. Esta última tendrá una base étnica auténtica: Francia, cree Proudhon, es un ente coercitivo artificial, corsos, flamencos, normandos o bretones se unirán espontáneamente en comunidades étnicas y geográficas. Europa se unirá al final, pero no sobre la base de los estados burgueses, sino sobre la base de todos sus pueblos reales. La idea posterior de la Europa de las naciones tiene, pues, sus orígenes en el anarquista francés.

A partir de Proudhon echa raíces en los ambientes revolucionarios europeos —anarquistas o no— la idea de la organización mutua de los obreros, y sobre todo, la de los «consejos obreros» para regentar la industria o guiar la estrategia revolucionaria. Proudhon representa el origen doctrinal de dichos consejos, comités, soviets o cooperativas de gestión directa. Su permanencia hasta hoy explicaría el renacimiento del pensamiento libertario en el mundo de hoy, en el que la cuestión de la autogestión obrera no ha perdido actualidad alguna.[12] Aunque la idea de la autogestión es también socialista, es esencial para toda teoría anarquista del trabajo.

§ 4. MAX STIRNER. — Desde fines del siglo XVIII los estudiantes de la Universidad de Berlín aprendían la filosofía idealista en su versión hegeliana. Un nutrido e importante sector de los mismos comenzó a interpretar dicha filosofía en términos revolucionarios y radicales, en contraste con aquellos que la utilizaban para justificar el establecido orden prusiano. Sus círculos radicales han recibido el nombre de Izquierda hegeliana. Uno de ellos reunió a jóvenes tales como Bruno Bauer, Friedrich Engels, Karl Marx y Johann Kaspar Stirner. Los artículos de este último, que se firmaba Max Stirner (1806-1856), fueron recibidos con entusiasmo por sus compañeros de cenáculo. Fue durante aquella época cuando apareció su obra principal *El individuo y su propiedad*. En este libro Stirner atacaba violentamente toda la moral burguesa, toda

12. D. Guérin, *L'anarchisme*. París, 1965, *passim*.

la religión existente y toda organización política conocida. No contento con ello, pasaba al ataque personal de todos sus amigos de Berlín, y también de Feuerbach, Proudhon y otros muchos. Su ataque fue tan virulento que algunos replicaron públicamente por escrito. Mas pasada la súbita celebridad del libro, Stirner comenzó a languidecer intelectual y materialmente. Gracias a Nietzsche y a otros escritores, *El individuo y su propiedad* volvió a conocer la popularidad en las postrimerías del siglo,[13] y su influjo no ha dejado de notarse en los círculos anarquistas de ideología superindividualista.

El individualismo extremo de Stirner es irracionalista. El irracionalismo como elemento del anarquismo hace su aparición clara con Stirner precisamente, con su exaltación de la libertad como fuerza vital absoluta, para la que no existe deber moral preciso. En este sentido Stirner contrasta con Proudhon o con Godwin y aún con muchos anarquistas posteriores. Lo único que existe para la libertad según él es el individuo que la experimenta, el verdadero centro del mundo y de toda experiencia. Todo lo que sea ajeno al individuo (el estado, la burocracia, la Iglesia), es una cortapisa o una coacción a su realización plena. Además, no sólo el estado liberal, sino las organizaciones políticas socialistas son enemigas del individuo, y deben ser aniquiladas junto a las instituciones liberales. El liberalismo ha creado un fetiche burgués, el estado, pero los socialistas han creado otro con su doctrina, que amenaza también al individuo. La manera de combatirlos, afirma Stirner, es la lucha del yo individual contra todas las instituciones. Stirner propone una vaga unión universal de «egoístas» que derroquen todo el corrompido sistema social. Al mismo tiempo no propone otra estrategia que la de la lucha individual. Su revolución sería una revolución de francotiradores que no reconocieran entre sí jerarquía alguna: una colectividad desunida que hubiera llegado individualmente a conclusiones similares de acción social revolucionaria.

Stirner aconseja el apoderamiento directo por parte de los individuos de cuantos bienes les rodeen y necesiten para vivir. La propiedad y la ley es un sistema injusto de explotación. Todo le está permitido al individuo indivisible y soberano (*der Einzige*), puesto que la moral misma es una fabricación de la decadente civilización moderna.[14] Con su extremismo total, estas ideas son excepcionales aun dentro de la filosofía libertaria en general, aunque ello no haya obstado, claro está, para que conservadores y reaccionarios la hayan tergiversado identificándola con la doctrina de Stirner. Lo cierto es que el inmoralismo stirneriano no ha encontrado ecos serios en el anarquismo posterior, aunque sí los haya hallado en algunos filósofos irracionalistas. Mas, por otra parte, el insólito extremismo de su individualismo merecía una mención especial en la historia de las ideas sociales.

13. Cf. G. Woodcock, *op. cit.*, p. 99.
14. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*. Berlín, 1845, *passim*.

§ 5. MIJAIL BAKUNIN. — A partir de la gran guerra de los rusos contra el invasor napoleónico, su inmenso país se ve sujeto a tensiones de una intensidad sin par. Por una parte ni el zar Alejandro I, ni su sucesor Nicolás son capaces de abolir el sistema arcaico de poder que domina Rusia, y por otra el contacto con el occidente europeo es demasiado estrecho para que no surja un principio de industrialización y, sobre todo, para que no penetren toda suerte de corrientes políticas y filosóficas. Una de las personalidades más significativas que encontramos en el centro de los grandes procesos de cambio social que agitaron la sociedad rusa de aquel tiempo fue Mijail Bakunin (1814-1876). Su exilio en la Europa occidental, junto al de muchos compatriotas suyos, trajo muchas de las ideas y tácticas revolucionarias altamente destructivas de la Rusia decimonónica. Por ello Mijail Bakunin representa el aspecto destructor, el de la llamada «acción directa», dentro del movimiento y filosofía del anarquismo internacional.

De origen rural —como tantos anarquistas—, Bakunin era hijo de un pequeño aristócrata ilustrado, que se había educado en Francia e Italia. Varios miembros de su familia habían tomado parte en el primer intento de revolución liberal rusa, la abortada revuelta de los Decembristas (1825). Pasó por la Academia de artillería de San Petersburgo y fue destinado a Lituania, pero pronto abandonó la vida de guarnición para ir a Moscú, donde entró en contacto con los círculos hegelianos, de los que acabó por ser la figura más prominente. Su contacto con la filosofía germánica le impulsó hacia Berlín, donde trabó amistad con Iván Turgénev. Este gran escritor hizo un retrato *sui géneris* de Bakunin en su novela *Demetrio Rudin*, la cual da una idea muy exacta de lo que era el revolucionario romántico, confuso y agitado de la primera mitad del pasado siglo. Influido por las obras de Fourier y Proudhon y por el libro de Lorenz von Stein *El socialismo y el comunismo en la Francia contemporánea*, aparecido en 1841, Bakunin comenzó a abrazar las tendencias anarquistas del pensamiento revolucionario. Su conversión quedó sellada con la publicación en los *Deutsche Jahrbücher* de Arnold Ruge, de su ensayo sobre la *Reacción en Alemania*.

La *Reacción en Alemania* parece un intento típico de un hegeliano de izquierdas que quiere presentar la doctrina de Hegel en términos revolucionarios, pero está inspirada en el convencimiento de que la destrucción total es el preludio necesario de la creación revolucionaria; este convencimiento pertenece enteramente a Bakunin.[15] Según Bakunin, la revolución tiene que pasar por un período preliminar negativo, después del cual, automáticamente, se producirá una revolución cualitativa, en la que las «disonancias presentes» de nuestro mundo se resolverán dialécticamente en la justicia y la armonía generales. Años más tarde, después de haber estado en contacto con comunistas «primitivos» o ingenuos, como

15. G. Woodcock, *op. cit.*, p. 150.

el zuriqués Wilhelm Weitling (1808-1871), Bakunin añadió a su teoría de la destrucción su hostilidad, verdaderamente anarquista, contra todo poder constituido. Weitling le convenció de que la sociedad perfecta habría sustituido el estado por la administración, el derecho penal por la corrección humanitaria, y así sucesivamente. Además, fue a través de este contacto como Bakunin entró en una red conspiracional. La conspiración y la sociedad secreta encontraron en él un verdadero adelantado, y la teoría política revolucionaria —en su rama anarquista— se enriqueció con toda una justificación teórica de la conspiración como parte necesaria de la estrategia de la revolución.

Instalado en París, Bakunin se convirtió en discípulo y amigo personal de Proudhon, con cuyas teorías sobre la posesión no estaba de acuerdo, pero a quien consideraba como maestro supremo de la revolución. En aquella ciudad dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a adoctrinar a los muy numerosos exilados polacos y rusos, en nombre del paneslavismo y del anarquismo, combinados. Después de la revolución de 1848, Bakunin fue a Praga, donde actuó en la revuelta que allí tuvo lugar contra los Hausburgo, y se refugió en el Ducado de Anhalt, de régimen liberal, para escribir su *Llamada a los eslavos*, manifiesto en el que exalta a todos los pueblos de aquel grupo étnico a que se alcen contra sus respectivos regímenes autoritarios en una gran ola destructiva. En ella han de jugar un papel importante los siervos del campo: el anarquismo enseña aquí, más que nunca, su aspecto agrario y populista. De momento, sin embargo, Bakunin no consiguió nada en aquella zona, pero sí en la misma Alemania, donde se encontraba preparando una revolución para Sajonia. Al fracasar ésta, fue encarcelado, hasta que fue entregado al Zar por los austríacos. De la Fortaleza de Pedro y Pablo no salió hasta muchos años más tarde, en 1857, destrozado por los prolongados sufrimientos físicos. En ella había escrito su *Confesión*, dirigida al Zar, la cual no es la abyecta petición de perdón que pretendió la reacción contemporánea. Fue enviado a Siberia, donde casó con una polaca y de donde pudo fugarse y volver a Europa, a través del Pacífico y de los Estados Unidos.

Después de varias vicisitudes, se estableció en Italia, donde apoyó a los republicanos nacionalistas de Mazzini. En Florencia, su casa era un lugar internacional de reunión, y allí hacia 1864, se forjaron los planes de una Hermandad Internacional de revolucionarios. Ésta se fundó en Nápoles, en 1865, y comenzó a crecer en complejidad y extensión. Bakunin escribió un *Catecismo revolucionario* para sus miembros en el que propugnaba un sistema federal de pueblos, una dispersión muy considerable del poder y una aceptación en términos un tanto ambiguos del socialismo como modo de organizar la economía. La disciplina interna de la Internacional, no obstante, era estricta, y en ello parecía contradecir los principios libertarios: las juntas nacionales poseerían autoridad suprema en la dirección de la revolución. De todas formas el poder real de esta primigenia Internacional

anarquista fue más imaginario que real. Bakunin esperaba reforzarla con su presencia personal en el Congreso radical liberal de Ginebra, en septiembre de 1867, pero a pesar de su legendario prestigio, su posición era demasiado extrema para Garibaldi y los demás miembros del Congreso quienes, por otra parte, lo habían recibido como a un héroe de la democracia. A pesar de ello fue elegido miembro del comité central que había de preparar el Segundo Congreso. Para él compuso su *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, texto que propone unos Estados Unidos de Europa, según principios federalistas proudhonianos y un socialismo que recompense la excelencia del trabajo individual. Además este panfleto hace hincapié en la actitud anticlerical militante que es característica de todos los revolucionarios de su tiempo. El Congreso subsiguiente, sin embargo, no le siguió, en sus exigencias revolucionarias y Bakunin se separó de él, arrastrando consigo a sus más fieles. Con ellos fundó la Alianza Internacional de la Social Democracia, que fue progresando mientras languidecía y finalmente desaparecía la Hermandad Internacional anterior. La Alianza poseía un programa más abiertamente anarquista, y se parecía algo a la Asociación Internacional de Trabajadores, de la cual era miembro Bakunin. Esta última es la llamada Primera Internacional, y acogía a tendencias varias. La Alianza progresó bastante: sobre todo en Francia, España e Italia. No consiguió, sin embargo, dominar al Consejo de la Primera Internacional, que estaba en Londres, controlado por Karl Marx, quien no simpatizaba con el anarquismo. Es más, la Internacional votó la disolución de la Alianza, para evitar duplicidad en el movimiento obrero, decisión que fue acatada por Bakunin.

Mas la disolución de la Alianza significó que algunas secciones de la Internacional pasaran a ser dominadas por el anarquismo bakuninista, en especial en España, Italia y en la zona del Jura. En el congreso de Basilea de septiembre de 1869, los anarquistas consiguieron, capitaneados por Bakunin, una aparente victoria sobre los seguidores de Marx. Decimos aparente porque las abstenciones fueron muy numerosas. El caso es que 1869 es la fecha de la escisión y enfrentamiento de la política marxista y la bakuninista. Bakunin proponía el control directo de la industria y la agricultura por los obreros, mientras que Marx se inclinaba por la conquista del estado y la apropiación, por parte de éste, de los medios de producción. Además, Bakunin proponía la actividad subversiva revolucionaria con exclusión de los medios legales de lucha y, sobre todo, de la política. El anarquista debía atacar el aparato estatal desde fuera y abolirlo cuanto antes.

Bakunin consideraba que la acción revolucionaria —desde el terrorismo hasta la guerra civil— poseía poderes regeneradores y purificadores, y en los últimos años de su vida escribió textos incendiarios, tales como el *Catecismo revolucionario*, en los que su culto a la destrucción es llevado al máximo. Bakunin sufrió en esta época la influencia de Sergei Necháiev (1847-1882), un nihilista ruso, altamente desequilibrado y fanático.[16] Aunque Bakunin supo librarse al final de Necháiev, la huella en su ideología está clara: las obras de este período —con todo su eco en el anarquismo europeo— fomentan la violencia y la destrucción sistemática de la sociedad burguesa, sin plan, ni estrategia coherente. Esta tendencia comenzó a cosechar derrotas en el Consejo General de la Internacional y en el Congreso de la misma, que tuvo lugar en La Haya en 1872. Por ello Bakunin y sus seguidores lo abandonaron. Estos últimos comenzaron a formar una nueva Internacional libertaria, antiautoritaria, partidaria de la «acción directa», y de la lucha sin cuartel contra el estado, la burguesía, el ejército, la Iglesia y demás instituciones consideradas perniciosas por los anarquistas.[17]

§ 6. EL PRÍNCIPE KROPOTKIN. — Piotr Kropotkin (1842-1921) es el escritor sistemático y sereno del anarquismo, en obvio contraste con el terrorismo bakuniniano. Su aportación consiste en haber seguido la línea algo más científica señalada por Proudhon y haber elaborado la versión anarquista del comunismo en su investigación histórica *La ayuda mutua, factor de la evolución*. Empero, su influjo quedó más circunscrito a los círculos intelectuales libertarios, mientras que el bakuninismo inspiraba el movimiento anarquista proletario y campesino.

A pesar de su estirpe, Kropotkin se sintió extraño en la Corte zarista y, usando del privilegio de su rango, eligió su destino como oficial en un regimiento cosaco estacionado en el Amur. En Siberia, Kropotkin se dedicó a investigar el sistema penal ruso, lo cual le llevó a considerar con horror las consecuencias del gobierno autocrático del zar. Al pasar los años, Kropotkin comenzó a dudar de la posibilidad de cambiar la situación por medio de cambios políticos paulatinos. Al mismo tiempo, mientras realizaba expediciones geográficas por las que cobró justa fama, iba desarrollando una gran confianza en las virtudes de las gentes sencillas que iba encontrando entre las diversas tribus siberianas. Al final dimitió para protestar de la violencia de sus soldados al reprimir el conato de huida de unos prisioneros, y volvió a Moscú. Después de un período de trabajos geográficos, y de actividades populistas, el príncipe Kropotkin partió para Suiza, como tantos otros compatriotas suyos, donde finalmente entró en contacto con los anarquistas del Jura, los cuales le fascinaron en seguida. Más tarde volvió a San Petersburgo cuyo Círculo Chaikovski le sirvió para propagar el pensamiento anarquista, aunque se opuso en seguida al extremismo nechayevista y a la doctrina de que la

16. Véase el retrato que de él hizo Dostoyevski en *Los endemoniados*; el personaje que le corresponde en la novela se llama Pedro Verjovenski. Necháiev es el primer «teórico» del terrorismo político moderno. Véase Philip Pomper, *Sergei Nechaev*, Universidad de Rutgers, 1980.

17. Para las ideas de Mijail Bakunin, véase la edición francesa de sus *Oeuvres*, en 6 vols., París, 1896 a 1914, y también G. P. Maximoff, *The political philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Glencoe (Illinois), 1953, *passim*.

conspiración y violencia eran los métodos únicos de la revolución. A pesar de ello fue encarcelado en la Fortaleza de Pedro y Pablo. Se fugó a los dos años de un hospital militar y volvió a la Europa occidental. Tomó parte en varios congresos, pero también se dedicó a estudiar en el Museo Británico, donde maduró su filosofía social. Ello no le impidió volver al continente, dirigir periódicos, adoctrinar a sus compañeros, ser expulsado de varios lugares y ser juzgado en otros y condenado a prisión en Francia, de la que salió a los tres años, enfermo, gracias a presiones ejercidas por intelectuales de toda Europa. De allí volvió a Inglaterra, donde pasó el resto de sus días, y donde escribió sus bellas *Memorias de un Revolucionario* así como su *Ayuda Mutua*, esta última publicada en 1902.

La *Ayuda mutua* de Kropotkin empalma con una cuestión planteada ya por William Godwin. Éste había comenzado suponiendo la verdad de la existencia de una benevolencia universal, suposición que es aceptada por Kropotkin y transformada en todo un programa de organización social basada en la ayuda mutua, y fundamentada a su vez en principios de racionalidad, eficiencia, eliminación de esfuerzos inútiles y explotación del progreso científico.[18] Este programa está inspirado en toda una visión de la evolución social, es decir, no es sólo un programa, sino parte de una filosofía de la historia. La filosofía social inspirada en Darwin subrayaba más los aspectos de lucha por la vida que los cooperativos. Kropotkin, ya desde la época de sus exploraciones siberianas, fue capaz de ver el importantísimo papel que juega en la vida social la cooperación entre los individuos de cada especie. La solidaridad, según él, es la única garantía de que los animales o el hombre puedan vencer a la naturaleza adversa. En realidad, dice Kropotkin, las especies más importantes son aquellas que han sabido desarrollar y refinar los principios de la ayuda mutua. La moral humana, por ejemplo, es un fruto del sentimiento de cooperación y solidaridad, del sentimiento de lealtad a nuestra especie. La lucha por la vida es el motor de la evolución, como afirmaban Darwin y Huxley, pero no en el sentido de la lucha entre las especies, sino entre éstas y la naturaleza adversa. Las especies procuran evitar la lucha entre ellas, procuran vivir en paz, pero la escasez las lleva en ciertos casos a destruirse. El hombre, cúspide de la evolución, debe saber superar los aspectos destructivos y crear una sociedad basada estrictamente en la cooperación.

Esa cooperación debe basarse en el comunismo, un comunismo hecho posible por la educación progresiva del pueblo, al que hay que ir descubriendo sus propias facultades de cooperación y creatividad. La educación no consiste sólo en la transmisión de información y técnicas, sino en la inculcación de ciertas convicciones, tales como que la guerra, o el estado, no son sino factores corruptores y esclavizadores del hombre. La sociedad futura mantendrá su cohesión a través de la compulsión, y no necesitará del derecho penal positivo impuesto por el estado.

18. G. Woodcock, *op. cit.*, p. 213.

Su oposición a la guerra, sin embargo, no era total. Las guerras de liberación o las revolucionarias le parecían entrar dentro de una categoría especial, porque, según él, iban encaminadas a abolir la guerra misma. Así, la Revolución rusa de 1917 fue acogida por Kropotkin con un entusiasmo que le valió nada menos que la ruptura con el movimiento anarquista del cual era uno de sus dirigentes. El príncipe Kropotkin, entonces, se repatrió, y fue recibido oficialmente por Kerensky en la Estación de Finlandia, de Petrogrado, en 1917. Los anarquistas rusos, que se oponían a la guerra contra Alemania, ignoraron su presencia. Su apoyo a la prosecución de las hostilidades fue fatal para su prestigio, pues los bolcheviques, al igual que los anarquistas, también se opusieron a la guerra. Ello no significó que los principios del comunismo libertario expuestos en los múltiples escritos de Kropotkin no continuaran ejerciendo influjo en el movimiento anarquista en general. Su existencia misma en Rusia debía mucho a este teórico mesurado, honesto y moderado. A pesar de la penosa ruptura formal con este movimiento, Kropotkin hizo cuanto pudo para protegerlo cuando bolcheviques y anarquistas se enfrentaron en las fases avanzadas de la Revolución rusa. Su oposición al bolchevismo fue, sin embargo, relativa: en el terreno de las relaciones internacionales, Kropotkin salió enérgicamente al paso de la intervención extranjera antibolchevique en su famosa *Carta a los trabajadores del mundo*. Además, consideraba la formación de «soviets» como un paso en la dirección correcta hacia el comunismo libertario que él había propuesto toda la vida. Su oposición al bolchevismo se basaba en que, según él, este movimiento era excesivamente autoritario y acabaría eventualmente con la libertad, la necesaria espontaneidad revolucionaria y la democracia radical en la que él había soñado.

§ 7. EL ANARQUISMO ESPAÑOL. — España es el país más importante en la historia del movimiento anarquista. Paradójicamente, no lo es en la historia de las ideas anarquistas, en el sentido más teórico de la expresión. Una serie de circunstancias sociales —industrialismo deficiente, vida semirrural de gran parte del proletariado, hostilidad regional contra un estado excesivamente centralista— hicieron que la Península Ibérica fuera el marco de un gran desarrollo anarquista. Además, el anarquismo español alcanzó un grado de gran originalidad cuando, inesperadamente, tuvo que proteger al poder público al estallar la guerra civil en 1936, en contra de sus doctrinas políticas más características. Por otra parte, la anarquista Confederación Nacional de Trabajadores llegó a apoyar un tipo de sindicalismo (el anarcosindicalismo), que aceptaba un grado de organización más elevado que el acostumbrado en el movimiento libertario. Hechas estas salvedades importantes, hay que reconocer que el anarquismo español es más un receptor de ideas que un creador de las mismas, aun-

que fuera el que más las pusiera en práctica entre todos los movimientos anarquistas.

El primer periódico anarquista del mundo apareció en Galicia, y se llamaba *El Porvenir*. Lo publicó un discípulo de Proudhon, Ramón de la Sagra, en 1845, en La Coruña, y fue suprimido pronto por la autoridad. Mas el influjo de Proudhon continuó por obra del barcelonés Francesc Pi y Margall (1824-1901), que tradujo un buen número de sus obras. A partir de 1870, aproximadamente, estas traducciones influirían seriamente en algunos ambientes obreros y campesinos. El mismo federalismo de Pi y Margall tenía raíces innegablemente anarquistas aunque sus seguidores se encontraran sobre todo entre la baja clase media.[19] El verdadero anarquismo comenzó en España a fines de 1868, bajo el influjo de Mijail Bakunin. Éste envió a varios discípulos suyos a España, pero el impacto decisivo fue causado por Giuseppe Fanelli, quien convirtió a un grupo de revolucionarios madrileños anarquizantes al bakuninismo. Poco a poco se formaron secciones de la Internacional en Andalucía, Valencia y en el Norte, y en 1869 el impresor Rafael Farga Pellicer y el doctor Gaspar Sentiñón ya pudieron asistir al Congreso de la Internacional en Basilea representando a sus compatriotas, cuyas asociaciones anarquistas alcanzaban los 15.000 miembros al año siguiente. A la Conferencia de Londres de 1871 acudió como delegado de la Federación Regional Española de la Internacional el tipógrafo Anselmo Lorenzo (1841-1914), fundador de la misma. Autor de su autobiografía *El proletariado militante* —obra que es también doctrinal e histórica—, Lorenzo fue uno de los más destacados formuladores y difusores de lo que podría llamarse la cultura o concepción anarquista de la vida, con su cientifismo, fe en el progreso, confianza en la capacidad moral y política del pueblo, afirmación de la austeridad y sencillez del trabajador, creencia en el «amor libre», hincapié sobre la autoeducación del hombre y racionalismo.[20]

El desarrollo industrial, las contínuas luchas obreras y las represiones subsiguientes reforzaron el movimiento anarquista. En el país iban apareciendo, sin embargo, dos tipos de anarquismo, uno más práctico, en los medios industriales, y otro más utópico en el campo. Como dice Gerald Brenan en su *Laberinto español*:

> El carácter del anarquismo rural que creció en el sur de España... era diferente del de las grandes ciudades del norte. «La idea», como se solía decir, era llevada de pueblo en pueblo por «apóstoles» anarquistas. En las gañanías de las haciendas, en las chozas aisladas, a la luz de los candiles, los apóstoles hablaban de libertad, igualdad y justicia a los embelesados oyentes. En pueblos y ciudades se formaban pequeños

19. Isidre Molas, *Ideari de Francesc Pi i Margall*, Barcelona, 1965, para una antología de sus escritos, y sobre todo los diversos estudios de Antoni Jutglar entre los que descuella su edición crítica: *Francisco Pi y Margall: La Reacción y Revolución*, Barcelona, Anthropos, 1982.

20. A. Lorenzo, *El proletariado militante*, con prólogo y notas de J. Álvarez Junco, Madrid, 1974, 1.ª edición, 1901 y 1923.

> círculos, los cuales abrían escuelas nocturnas donde muchos aprendían a leer, se hacía propaganda antirreligiosa y donde a menudo se practicaba el vegetarianismo y el abstencionismo de las bebidas alcohólicas. Algunos renunciaban hasta al tabaco y al café, y uno de estos viejos apóstoles a quien llegué a conocer sostenía que, cuando llegara la era de la libertad, los hombres vivirían de alimentos no cocinados, sino cultivados por sus propias manos. Pero la característica principal del anarquismo andaluz era su milenarismo. Cada nuevo movimiento o huelga era considerada como el heraldo de una nueva edad de abundancia en la que todos —incluida la Guardia Civil y los terratenientes— serían libres y felices. Nadie podía explicar cómo ocurriría esto. No se hacían proposiciones positivas, como no fuera el apoderamiento de las tierras (y, a veces, ni esto) y el incendio de la parroquia.[21]

Aunque las muchas vicisitudes futuras harían perder al anarquismo español gran parte de esta ingenuidad original, ésta no lo abandonó hasta el mismo momento de la contienda que estalló en 1936. Dicha ingenuidad teórica nada tiene que ver con actividades menos ingenuas, como son las terroristas, propugnadas y llevadas a cabo por un número importante de bakuninistas españoles. Sin embargo, la heterogeneidad de las ideas de los anarquistas respecto a la estrategia a seguir para producir la revolución fue considerable.

Las tendencias relativamente organizadoras del anarquismo español que, como se ha indicado, lo caracterizan y constituyen su originalidad, surgieron como consecuencia de la Semana Trágica de Barcelona de 1909 y del asesinato judicial del educador libertario Francesc Ferrer Guàrdia (1885-1909) y de las torturas aplicadas en Montjuic a un número de prisioneros anarquistas. Ante la represión gubernamental, los anarquistas se percataron que necesitaban organizarse para hacer frente a eventualidades semejantes. En 1910, en Sevilla, se fundaba la Confederación Nacional de Trabajadores, en la cual los elementos libertarios tenían mucha influencia. Gracias a ellos, la CNT fue una organización sindical que prefería la lucha abierta al reformismo típico de otras agrupaciones obreras socialistas. Sólo en Barcelona Salvador Seguí, llamado el *Noi del Sucre* (1880-1923), y Ángel Pestaña (1888-1937) intentaron vanamente encauzar la CNT hacia la lucha menos violenta. La tendencia subversiva, empero, prevaleció, sobre todo al ser agravada por los pistoleros y agentes provocadores de los que echó mano la burguesía. En ese ambiente surgió la Federación Anarquista Ibérica, formada en Valencia en 1927. La FAI se dispuso a controlar la CNT y a revisar los principios confederales extremos, directamente inspirados en Proudhon, en virtud de los cuales la CNT aún concedía un grado muy elevado de autonomía a cada grupo local de anarquistas. Desconocemos el resultado que hubiera dado esta operación en última instancia porque, entretanto, se había producido un alzamiento militar que comenzaba una feroz y larga contienda civil. Los anarquistas, con-

21. G. Brennan, *The Spanish Labyrinth*, Londres, 1943, citado por Woodcock, *op. cit.*, p. 365.

secuentes con sus doctrinas antiestatistas, habían ido socavando la paz y la autoridad del gobierno de la II República española; ahora se encontraban con que o la protegían con las armas o debían desaparecer con ella. Los obreros de la CNT y los dirigentes de la FAI lo comprendieron así y actuaron en defensa de la República. Pero su inveterado antagonismo a todo gobierno, su afán de realizar una revolución económica cuando la primera necesidad estratégica era la victoria militar y su falta de coherencia ideológica, fueron algunos de los factores que minarían su propio poder antes del final de la guerra misma.[22]

§ 8. PERMANENCIA DEL ANARQUISMO. — La Revolución bolchevique acabó con el anarquismo en el seno del nuevo estado soviético; el fascismo hizo lo propio con el intenso movimiento libertario italiano. En Francia, desde el fin de la primera guerra europea, la militancia declinó constantemente a medida que aquel país alcanzaba formas más plenas de capitalismo maduro, mientras que en España era atacado por las organizaciones comunistas durante la guerra civil para ser perseguido sin cuartel por el régimen político implantado en 1939. A partir de esa fecha los movimientos anarquistas de los diversos países son minoritarios o marginales, pero no desdeñables en sus implicaciones ni en lo que ellos mismos revelan acerca de la dinámica y tensiones de las sociedades modernas.

Estos movimientos no son fáciles de clasificar y ni mucho menos es factible integrarlos todos en una misma categoría; según como se mire podría decirse que sólo tienen en común su antiautoritarismo aparente (dirigido tanto contra el capitalismo y sus formas específicas de imperialismo como contra el socialismo burocrático, de corte stalinista) y su afirmación de la vida comunitaria. Mas dicho esto hallamos una multitud de tendencias, entre las que son de destacar tres: 1) El anarquismo de la acción directa y la conspiración, basado en el asalto directo a las instituciones del aparato definido como opresor (bancos, comisarías de policía, consulados, líneas aéreas) y que se expresa en actos de terrorismo. 2) El anarquismo de la práctica comunitaria, que se plasma en la formación de comunas al margen (en la medida de lo humanamente posible) del mundo belicista, explotador y supuestamente corrupto que le rodea. 3) El anarcosindicalismo, que intenta proseguir la tradición de lucha proletaria por el establecimiento de una sociedad libertaria a través de la militancia contra las clases opresoras y la lucha política organizada. Aunque ciertos elementos de cada uno de estos tipos de anarquismo son incompatibles, como ocurre con el pacifismo muy activo de las comunas y el terrorismo de los seguidores de la acción directa, hay conexiones entre ellas, o por lo menos momentos históricos (como el movimiento de Mayo de 1968 en Francia) en los que las diversas tendencias convergen.

22. Para una historia del anarquismo español, cf. José Peirats, *La CNT en la revolución española*, Toulouse, 1951-1953 (reed. París, 1973). Para una exposición de las ideas científicas y pedagógicas de Ferrer i Guàrdia, cf. Pere Solà, *Francesc Ferrer i Guàrdia i l'Escola Moderna*, Barcelona, 1978

En estrecha conexión con estos movimientos se halla la filosofía social anarquista contemporánea, que alcanza a un público mucho mayor que el de los libertarios propiamente dichos y ejerce un influjo nada desdeñable sobre el pensamiento político de la izquierda democrática, aunque de un modo harto difuso. Ello empezó a notarse ya con la obra de Liev Tolstoi (1828-1910), quien proponía un anarquismo teñido de misticismo cristiano y evangélico, al que no son ajenos escritores posteriores, como su compatriota Aleksandr Solyenitsin y algunos neocristianos que han intentado reinstaurar comunidades de vida sencilla y preindustrial, como lo hiciera Lanza del Vasto. Aunque Tolstoi se declaraba a sí mismo anarquista, no ocurre así con muchos teóricos que muestran las huellas de este gran movimiento social y cultural europeo sin confesarlo abiertamente. Bertrand Russell, por ejemplo, apoyó repetidamente las ideas del príncipe Kropotkin y demostró durante su larga e influyente vida una hostilidad incansable contra todo totalitarismo estatal. Los escritos de personalidades tan dispares como Miguel de Unamuno (1867-1937), Charles Wright Mills (1916-1962) y Herbert Marcuse (1898-1979) transpiran un antiautoritarismo y una crítica de la burocratización, la tecnocracia y el totalitarismo en todas sus formas, a las que el adjetivo anarquizante cuadra perfectamente. Y ese adjetivo es compatible con el existencialismo cristiano del primero, el izquierdismo populista del segundo y el neomarxismo del tercero. (No acaba aquí la cosa. existe también la posibilidad muy clara de lo que podría llamarse un «anarquismo de derechas». Éste consiste en una afirmación radical de los derechos inalienables y soberanos de todo individuo —entre ellos el derecho a la propiedad privada— la cual lleva a la crítica de toda interferencia, estatal, pública o privada. Las teorías libertarias de derechas experimentaron un cierto reavivamiento en el decenio de 1970.)[23] En una palabra, en el campo de la filosofía y de la crítica sociales las fuentes de indignación moral que inspiran en última instancia el espíritu libertario no han dejado de manar. Ni lo harán mientras existan formas abiertas o solapadas de explotación de clase, política, tecnocrática y de manipulación económica o de cualquier otro género en un mundo que, en abierta contradicción con estos hechos, proclama los principios de la ciudadanía, la libertad, la democracia y la autonomía individual y de las colectividades humanas espontáneas.

23. Véase, por ejemplo, Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, 1974.

Capítulo III

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS (I)

§ 1. Semblanza de Marx y Engels. — La aportación individual más decisiva en toda la historia del pensamiento socialista es la de Karl Marx (1818-1883). Nacido en Tréveris, a orillas del Mosela, era descendiente de una familia de rabinos judíos, pero su padre había roto con esa tradición y había además abandonado la religión hebrea para poder entrar en la sociedad burguesa gentil. Tal fenómeno no era insólito en la Alemania de aquel entonces, pues ésta era la única manera de encontrar plena aceptación social. Aunque Marx se crió, pues, en el seno de una familia hipotéticamente cristiana, las tradiciones culturales del judaísmo son una parte sustancial de su formación. Hasta el momento de entrar en la universidad, Karl Marx recibió una educación liberal burguesa. El vecino y amigo de la familia, el barón Ludwig von Westphalen, sin embargo, dio a conocer al muchacho algunas ideas revolucionarias, en especial las de Saint-Simon. Marx se enamoró de su hija, Jenny von Westphalen, y se prometió con ella a los dieciocho años. Esta mujer, magníficamente educada por su padre, sería la infalible compañera y colaboradora de Marx durante toda su vida.

En 1818, Marx se encontraba en la Universidad de Bonn, donde llevó una vida estudiantil particularmente agitada —escribió poemas, fue sancionado por la autoridad académica y se batió en un duelo— tras la cual se trasladó a la Universidad de Berlín orientado por su padre. Éste le ordenó que estudiara derecho, cosa que hizo, aunque lo fue sustituyendo por la filosofía. En la capital de Prusia, Karl Marx cambió de hábitos, leyó vorazmente y alternó poco, mientras seguía escribiendo versos de romántica intensidad y de calidad mediocre. Marx se graduó en Berlín en 1841, a los dos años de morir su padre, y casó, en 1843, con Jenny von Westphalen.

Durante sus años de estudio sufrió la influencia de la filosofía idealista alemana en su versión hegeliana, pero también la de varios de sus discípulos que la utilizaban revolucionariamente. Tal era el caso de David Friedrich Strauss, cuya *Vida de Jesús* apareció en 1835; en ella afirmaba Strauss que los Evangelios eran mitos por los que se expresa el *Volksgeist* o espíritu del pueblo. Bruno Bauer (1809-1882), que en 1840 iba un paso más allá, los

calificaba de documento falsificado. Marx entró a formar parte de un club del que era miembro Bauer, en el seno del cual surgió el movimiento llamado de los jóvenes Hegelianos. Éstos intentaban aplicar la filosofía de Hegel desproveyéndola, sin embargo, de la Idea Absoluta, que ellos consideraban una abstracción inasible. Mientras tenía lugar esta revisión filosófica, los acontecimientos políticos agravaban la situación intelectual. Federico Guillermo IV reforzaba la censura, obligando con ello a muchos escritores a parar mientes en las condiciones sociales. Con ese motivo Marx escribió su primer artículo de calidad: un ataque mordaz contra la censura prusiana. Su horror contra la opresión de la libre circulación de las ideas no le abandonaría ya. Acto seguido comenzó a escribir para la *Rheinische Zeitung* o *Gaceta Renana*, un periódico liberal que se publicaba en Colonia, el centro industrial del Rin donde la burguesía luchaba contra el catolicismo feudal.

Director, al final, de la *Gaceta*, Marx se tuvo que enfrentar con problemas de política práctica para los que no le había preparado Berlín. Así, tuvo que defender a los campesinos que iban a las tierras comunales a hacer leña y a quienes se quería privar de tal derecho, o analizar las causas de la miserable situación de los viñadores del Mosela. A los cinco meses, la *Gaceta Renana* era suspendida por orden de la autoridad. En virtud de este evento, Marx volvió a replegarse en el estudio de la filosofía, en especial la filosofía religiosa de su época universitaria. La lectura de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach le llevó a atacar toda la cuestión desde la raíz, y a hacer sus primeras generalizaciones importantes acerca de la naturaleza humana.

Siendo aún Marx director de la revista, vino a verle un joven comunista, hijo sin embargo de un fabricante renano, llamado Friedrich Engels (1820-1891). Engels había nacido en Barmen, y había visto desde pequeño cómo funcionaban las máquinas de las fábricas textiles y también la miseria del incipiente proletariado alemán. El moralismo calvinista de su padre no influyó poco en su reacción de rebeldía contra la situación creada por el capitalismo. En realidad, a Engels le costó un penoso esfuerzo librarse del intenso pietismo calvinista de su familia, pero cuando encontró a Marx, había ya alcanzado conclusiones revolucionarias más radicales que las que a la sazón profesaba éste. Por otra parte, poseía una experiencia universitaria hasta cierto punto similar. Había pasado una época romántica, de poeta y escritor, y había estudiado en Bremen, haciendo su servicio militar en Berlín, donde había frecuentado el mismo grupo de Jóvenes Hegelianos que Marx. Mas la entrevista con Marx fue fría y, después de ella, Engels partió para Manchester, donde su padre poseía una fábrica textil.

Engels llegó a Manchester en medio de una crisis muy fuerte de la industria, al poco tiempo del final del Cartismo y cuando una oleada de pobreza y mendicidad asolaba al país. Engels decidió estudiar la situación, fruto de cuyo afán sería su importante

libro *La condición de la clase trabajadora en Inglaterra en 1844.* Ello no le impidió entrar en relaciones amorosas con una obrera irlandesa, Mary Burns, quien deseaba la independencia de su país. Mientras tanto, Marx y su esposa Jenny habían partido para París, en 1843. Allí se editaban los *Anales francogermanos (Deutsch-Französische Jahrbücher),* en los que colaboraba Marx. Éste leyó en un número un interesante ensayo de Engels contra los economistas clásicos, en el que los tachaba de hipócritas y pseudocientíficos. Marx comenzó a escribir a Engels y a estudiar, muy seriamente, la economía política liberal en sus clásicos, sobre todo a Ricardo y Smith. Cuando Engels pasó por París camino de Barmen, la similitud de sus ideas con las de Marx cimentó la más duradera, firme y fructífera de las amistades.

Ambos hombres se habían colocado a la vanguardia intelectual de Europa por el mero hecho de haber combinado el idealismo alemán con la filosofía económica liberal, y estas dos cosas, a su vez, con los imperativos morales de la revolución socialista. Naturalmente, tal combinación no era una simple mezcla, y para realizarla tuvieron que pasar por una época en que la crítica más intensa de sus maestros teóricos era la tónica de sus escritos, tales como la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (1843) y las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), ambas de Karl Marx. Después de varias vicisitudes con las autoridades alemanas y francesas, Marx y Engels salieron para Manchester, a recoger a Mary Burns y volver con ella a Francia. Marx, entretanto, se había visto obligado a residir en Bruselas. Desde allí había invitado a Proudhon a iniciar una correspondencia que mantuviera en contacto a todos los revolucionarios de Europa, pero esa misma correspondencia llevó a una ruptura y a que Marx contestara a la *Filosofía de la miseria* del gran anarquista con una crítica feroz y demoledora. El mismo espíritu anima otras obras escritas por él y por Engels, durante el período anterior a la revolución de 1848, notablemente *La ideología alemana.* En todas ellas el estilo de Marx es algo oscuro, y el de Engels límpido y menos abstracto. Pero quien da la pauta es, principalmente, el primero.

En la época de Bruselas, Marx había llegado a la conclusión de que el principio motor de la historia era la lucha de clases, y con él como guía escribió, en cooperación con su amigo, un *Manifiesto Comunista,* para la Liga internacional comunista, en 1847. Esta Liga tenía su origen en una agrupación semisecreta parisiense que había ido evolucionando hacia el comunismo y a la que, finalmente, Engels había llevado a las doctrinas del incipiente marxismo. Su divisa «Todos los hombres son hermanos» había sido cambiada por la más revolucionaria de «Proletarios de todos los países, uníos». El *Manifiesto,* obra maestra de la literatura revolucionaria, se imprimió, traducido a varios idiomas, en 1848, a punto de estallar la revolución. Ésta no siguió los derroteros esperados, pues había sido hecha por idealistas. Marx creyó que había que esperar a una mayor madurez del capitalismo para que triunfara la revolución, y se consagró precisamente

al estudio de la dinámica del modo de producción capitalista. Fruto de sus desvelos sería *El capital,* cuyo primer volumen apareció en 1867.

Mientras tanto, Marx y Engels iban entrando en contacto con los revolucionarios más importantes, Weitling y Ferdinand Lassalle (1825-1864), entre otros. Con casi todos ellos, más pronto o más tarde llegaron a la ruptura. Marx deseaba imponer una teoría socialista sólida, inspirada en principios científicos, y no podía soportar las veleidades románticas y retóricas de la mayoría de los líderes del socialismo europeo de aquel tiempo, por no mencionar a los anarquistas con sus ensoñaciones.

Estas tensiones se ven muy claramente en los avatares de la I Internacional (1864-1873). En 1862, doscientos obreros franceses parten para Londres con el beneplácito de Napoleón III, para reunirse con sus colegas ingleses. No es que Napoleón III fuera revolucionario, sino que seguía la técnica de Bismarck de oponer burgueses a proletarios cuando le convenía. En 1863 hubo una segunda reunión internacional, para protestar contra la política rusa en Polonia. En ella se acordó formar una asociación internacional permanente, y se nombró un comité que la organizara. Marx y Engels se interesaron en el proyecto, pues la organización internacional les parecía un proyecto sensato y eficaz, y se unieron a la Asociación Internacional de Trabajadores, que había sido fundada definitivamente en el Saint Martin's Hall, de Londres, el 28 de septiembre de 1864. El inmediato propósito de Marx fue dominar la asociación con su idea de que la conquista del poder político era la tarea principal de la clase obrera. Ello implicó conflictos con los proudhonistas, y con otros grupos de la Internacional y, más tarde, con los bakuninistas en 1867. El conflicto fue tan intenso que prácticamente paralizó la Internacional y al final fue una de las causas de su disgregación. Marx no podía transigir con las actitudes libertarias.

Después de la revolución de 1848, Marx se había refugiado en Londres, donde además de sus otras actividades se dedicaba a analizar la vida social contemporánea según su propio método para entender la historia y las leyes que la rigen. Esta tarea empezó con su estudio sobre *La lucha de clases en Francia* y acabó muchos años más tarde con su *Guerra civil en Francia,* un ensayo sobre la Comuna de París de 1870. En cierto modo, Marx y Engels se encontraron bastante aislados durante aquellos largos años. Marx los dedicó a trabajar en el Museo Británico, en cuya biblioteca encontró una fuente inagotable de información para sus indagaciones. A la sazón, Marx vivía con Jenny en un pequeño piso de Soho, en condiciones muy precarias, muerto un hijo suyo pequeño, le quedaban dos hijas, y su criada, Lenchen, que no les abandonó nunca, aunque rara vez podían pagarla. Mientras que otros refugiados socialistas buscaban trabajo para sostenerse, Marx ni siquiera lo intentó. Se dedicaba exclusivamente a sus investigaciones y era sostenido por algún amigo y, sobre todo, por Engels, quien mantenía perfectamente el negocio de Man-

chester, comprendiendo que sin él no podrían vivir él y los Marx. Friedrich Engels seguía con Mary Burns, con quien vivía sin casarse, pues consideraba —como Marx— que el matrimonio era una institución burguesa. A pesar de su trabajo empresarial, Engels pudo producir algunas obras importantes, en especial su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado* y un resumen de la filosofía marxista, el llamado *Anti-Dühring.*

A medida que pasaban los años, la autoridad intelectual de Marx en el socialismo europeo (y americano, a través de sus artículos en *The Tribune* de Nueva York) va aumentando. El primer volumen de *El capital,* acrecienta silenciosa, pero definitivamente, la solidez de la teoría económica socialista; y sus críticas políticas contra la socialdemocracia alemana, tales como la *Crítica del Programa de Gotha,* delimitan los campos y las posiciones en un movimiento que, en el último tercio del siglo XIX, alcanzaba ya muy vastas proporciones.

Karl Marx murió en marzo de 1883, sentado en su mesa de trabajo, donde lo encontraron Lenchen y Engels. Poco antes había muerto su mujer y una hija, casada en Francia. Engels viviría doce años más, durante los cuales se encargó de editar cuidadosamente los manuscritos impublicados de su amigo, así como a defender polémicamente las tesis fundamentales del marxismo, del cual era él cofundador. En sus últimos tiempos, Engels conoció una fama de la que su compañero nunca llegó a gozar en vida. Pero fue entonces más genuinamente humilde que nunca, e igualmente sociable y jovial. Engels murió en agosto de 1895, cuando estaba envuelto en la defensa de la teoría del valor basado en el trabajo.[1]

§ 2. EL TRASFONDO FILOSÓFICO DEL MARXISMO.[2] — Para llevar a cabo su formidable crítica de la sociedad humana, Marx utilizó el considerable acervo de conocimientos que había asimilado durante su juventud, y aun muchos otros que después adquiriría. Para podernos hacer una buena composición de lugar acerca de su sistema, conviene mentar algunas de las corrientes filosóficas en las que estaba inserto y aquellas con las que se enfrentó.

Gracias al barón Von Westphalen, Marx entró en precoz contacto con la tradición literaria europea, de Homero a Shakespeare, y con el espíritu cultivado de la *Aufklärung* alemana. Con

1. Para los datos biográficos, cf. las dos biografías sobre ambos autores, a saber, Franz Mehring, *Karls Marx,* ed. inglesa, Nueva York, 1935 y Gustav Mayer, *Friedrich Engels,* Londres, 1936.

2. El presente y el próximo capítulo sólo intentan dar una somera visión de conjunto del pensamiento social de Marx y Engels. Para ello se seguirá un proceso cronológico, atendiendo a las experiencias de estos autores y a la fecha de aparición de sus trabajos filosóficos y científicos. A menudo, no obstante, haremos salvedades a esta regla para poder lograr también una visión sistemática de la totalidad de la obra. Conviene añadir que, por motivos prácticos, utilizamos aquí la expresión «marxismo» para referirnos exclusivamente al pensamiento de Marx y Engels. Más adelante se utilizará para designar a toda una escuela filosófica e ideológica.

respecto a este último fenómeno, Marx conoció antes a Kant y a Fichte que al que había de ser su principal influjo filosófico, Hegel.[3] Esta incipiente formación en la tradición del humanismo y en el idealismo alemán fue consolidada en Bonn y Berlín, donde le vemos enfrascado en la lectura del *Laoconte* de Lessing y en la *Historia del arte* de Winckelmann, al tiempo que traducía a Ovidio y Tácito.

En otro lugar hemos resumido algunas ideas relevantes de Hegel. Marx recibió su influjo a través de discípulos suyos, en el seno de los grupos berlineses que constituían la antes mencionada Izquierda hegeliana. Este grupo intelectual daba una interpretación revolucionaria al pensamiento del maestro. Así, ignoraba su justificación del estado prusiano como máxima encarnación del espíritu absoluto, y, utilizando su dialéctica histórica, sacaba la conclusión de que la historia tenía que pasar a estadios más perfectos, de un orden diferente y superior al contemporáneo. En materias de religión, derecho y moral, también se suponía que nuevos órdenes debían venir a superar a los presentes. Marx fue madurando su propia versión de estas actitudes mientras confeccionaba su tesis doctoral sobre las *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro.* Mientras la escribía, Marx se percataba de los aspectos irreales del idealismo, al tiempo que reconocía su gran aportación: la concepción de la mente como algo esencialmente activo. El error de los idealistas de estricta obediencia es pensar que la conciencia lo es todo; el de los materialistas simplistas, lo contrario, es decir, creer que la mente es un mero espejo pasivo de la realidad. Esto último precisamente es lo que reprocha Marx a Ludwig Feuerbach, en uno de sus primeros escritos criticopolémicos. Sus escritos de juventud tienen todos este cariz de revisión y reanálisis de lo aprendido en las universidades alemanas. Significativo es que el primero llevara el título de *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

El socialismo —al principio en su versión saint-simoniana— influyó en el joven Marx. El radicalismo de los Jóvenes Hegelianos le puso en un primer contacto con los ideales del socialismo de la época, que Marx abrazó muy pronto. Empero, Marx comenzó pronto a aplicar al socialismo una crítica no menos intensa que la anterior. Si había que salvar del idealismo hegeliano sólo la dialéctica y la concepción activa y creadora de la mente humana, había también que salvar del socialismo sólo un elemento central: el anhelo de liberación del hombre a través de la colectividad, mediante el comunismo. Pero la senda a seguir tenía que desproveerse de todo utopismo. Había que eliminar del socialismo toda la retórica henchida de vago humanitarismo que lo caracterizaba por aquel tiempo, y que hacía abstracción de situaciones concretas de clase, para centrarse en apelaciones a la bondad humana de un marcado acento romántico. Así, la crítica

3. John Lewis, *The Life and Teaching of Karl Marx.* Londres, 1965, p. 18.

que Marx hizo de los vastos melodramas del popular novelista Eugène Sue, se basa precisamente en lo anterior. Sue, que se consideraba socialista, presenta personajes que encarnan ideas morales y que no son humanos. Triunfan los buenos por su bondad y principios, después de sufrir la explotación de los malos. Con su férrea lógica Marx demostró cómo las situaciones sociales objetivas no respetan ni la buena ni la mala disposición moral de los individuos.

Finalmente, hay que insistir en que Marx pertenece a una vieja tradición europea de crítica social dedicada a desvelar mitos, y que en este sentido cuenta con hombres como Maquiavelo, Voltaire o Montesquieu entre sus predecesores. Marx es el moralista secular, ajeno a toda teología e incompatible con ella, heredero inequívoco del racionalismo, firmemente convencido de la existencia de la libertad humana. Sobre todo, Marx es un humanista, es decir, todo cuanto le preocupa es humano o está relacionado con la condición humana. En la base de su filosofía hay una concepción del hombre y en toda su anchurosa obra no hay otra preocupación que la de coadyuvar a la transformación del mundo y de la sociedad para hacerlos más humanos para todos.

§ 3. La dialéctica marxiana. — La ciencia social marxista va íntimamente unida a una concepción filosófica del mundo fenoménico que ha sido llamada posteriormente «materialismo dialéctico», aunque Marx mismo no usara tal nombre. Éste fue inventado por Plejánov, a fines del pasado siglo, y ha sido aceptado generalmente, aunque quizá no sea del todo adecuado.[4]

Ya en la elaboración de su tesis doctoral sobre Demócrito, se percibe en Marx una fuerte inclinación hacia el materialismo. El materialismo, hasta la aportación marxista, solía basarse en una visión empiricista originada en la ciencia natural del siglo XVII. Esta visión triunfó durante el XVIII. El mundo era concebido como carente de espíritu; su dinámica interna obedecía a leyes mecánicas universales y perennes. Es posible que Dios existiera, decían los primeros materialistas, pero en ese caso su esencia sería la de originar universalmente el movimiento, sin modificar las leyes que había establecido desde el principio. En una época más avanzada, los materialistas tendieron a abandonar la idea misma de Dios, e intentaron comprender el mundo a través de sus leyes físicas exclusivamente. Marx aceptó parte de este materialismo, a saber, sostuvo que el mundo podía y debía ser explicado a través de los fenómenos percibibles por la mente, sin que fuera necesario recurrir a un Ser Supremo, o a explicaciones espiritualistas. Sin embargo, Marx consideró que este tipo de materialismo mecanicista era excesivamente ingenuo, pues las leyes que regentan el mundo son mucho más complejas que lo

4. Los primeros capítulos del estudio de Z. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism*. Londres, 1967, contienen un análisis de este concepto, así como del materialismo y del naturalismo en la obra de Marx.

que se deja entrever en esta concepción. El mundo no funciona como un aparato de relojería, sino que está sujeto a una dinámica más profunda. Esa dinámica es de tipo dialéctico, en el sentido hegeliano de la palabra, aunque desprovisto de idealismo.

Marx acepta la dialéctica hegeliana sólo en lo que tiene de método cognoscitivo, sin aceptar la metafísica a la que va unida en Hegel. Las leyes de la dialéctica (transformación de la cantidad en cualidad, unidad de los opuestos, negación de la negación) son, pues, admitidas para iluminar la realidad, tanto física como humana, sin que supongan una concepción idealista del mundo. Por ello puede afirmar Marx en su introducción al primer volumen del *Capital* que su método es contrario al de Hegel, pues para este último el proceso mental es el demiurgo o creador de la realidad, mientras que para él lo ideal es sólo el reflejo en la mente del mundo material. Ahora bien, que exista un reflejo no quiere decir que todo el pensamiento humano consista en retratar el mundo. Al contrario, el pensamiento es también un proceso activo que, a su vez, incide sobre el mundo y lo transforma. La relación entre la mente y el mundo es dialéctica, como lo es la relación entre los objetos que componen el mundo. Para Engels, que escribió hacia el fin de su vida un resumen de la filosofía marxista, esta concepción permite ver las cosas en su interdependencia e interconexión.[5] Mientras que el metafísico tradicional afirma o niega la existencia de las cosas y no deja lugar para la coexistencia de contradicciones, el pensamiento de Marx y Engels admite la coexistencia conflictiva de las contradicciones. Lo positivo y lo negativo se oponen, pero son interdependientes. A causa de esto aseveran que la naturaleza ni es estática ni se mueve mecánicamente, sino que se constituye a través de un constante flujo de interrelaciones dialécticas.

Epistemológicamente, el materialismo dialéctico afirma que la realidad es cognoscible, pues como quiera que nuestra mente sea parte de la realidad y, por ende, esté sujeta a las mismas leyes, hay que concluir que sus representaciones son genuinas. Si la mente fuera diferente del mundo —por ser espiritual en el sentido místico de la palabra, o por ser la creadora del mundo, en el sentido idealista— no estaría en condiciones de entender aquello que es ajeno a su propia naturaleza. Pero la mente, cualitativamente diferente, pertenece total e inequívocamente al mismo mundo fenoménico que contempla y sobre el que actúa. Claro está, las diferencias cualitativas entre la mente y la naturaleza no pensante tienen sus implicaciones; por ejemplo, mientras que la mente está sujeta a las leyes de la dialéctica —por ser parte de la naturaleza— tiene también sus leyes propias y privativas, como son las de la lógica, las del lenguaje y los mecanismos del pensamiento en general.

5. Engels escribió este resumen, con el título de *La revolución científica del señor Dühring*, y que se conoce con el nombre de *Anti-Dühring*, entre 1876-1878. Apareció en una edición separada del *Vorwärts*, 1877-78. Edición castellana y traducción de Manuel Sacristán, Méjico, 1964.

El materialismo dialéctico es el trasfondo filosófico de la obra de Karl Marx, pero no halla en ella una exposición realmente extensiva y sistemática. Y es que, sin dejar de estar preocupado por las cuestiones de la filosofía de la naturaleza y de la epistemología, Marx concentra sus esfuerzos en torno a problemas sociales. Para él la sociedad, al formar parte de la naturaleza, está también sujeta a sus leyes, y tiene una vida esencialmente dialéctica. Marx es mucho más explícito, riguroso y sutil en este último terreno. De todas formas, aunque ninguna de las obras de Marx ofrezca una presentación amplia y bien trabada de sus convicciones ontológicas y metafísicas, éstas —que han sido agrupadas bajo el nombre convenido de materialismo dialéctico— deben traerse en mientes para entender su visión de la condición humana.

§ 4. La teoría de la alienación — Ya vimos, en sazón, el origen hegeliano de la idea de la enajenación o alienación del hombre. Hegel afirmaba en su *Fenomenología del espíritu* que hay una fase en el proceso dialéctico de la vida humana, en la cual el hombre no se posee a sí mismo, y que la conciencia elimina ese momento al experimentarlo y descubrirlo. El conocimiento de sí mismo es fundamental para la eliminación del estado de enajenación (*Entfremrung*). Al igual que en el caso de su concepción de la naturaleza, Marx hereda de Hegel[6] una idea para transformarla muy sustancialmente, aunque siga ocupando un lugar central en su sistema de pensamiento. El hombre, para Marx, sufre de un estado que él llama enajenado, *entfremdet*, que puede también significar extraño a sí mismo, y *entäussert*, fuera de sí. Ahora bien, las causas de ese estado no deben buscarse en la dialéctica interna de la conciencia, sino en unas condiciones sociales determinadas de explotación, que hacen que el hombre no se posea a sí mismo. El germen de estas ideas se encuentra ya entre los Jóvenes Hegelianos, y sobre todo en Ludwig Feuerbach. Los por un tiempo compañeros del joven Marx definían la alienación como aquel estado concreto en el que el hombre no puede controlar sus propias fuerzas, pues éstas parecen tener vida propia, ser sustantivas, ajenas a él.[7]

Feuerbach había usado del concepto de alienación para cimentar su teoría de la religión. Según él, la religión es una forma de enajenación, por la cual el hombre proyecta sus propias facultades y características, idealizándolas, en la figura de dioses y en las leyes divinas. Éstas no son sino las leyes de la naturaleza humana disfrazada, y, los dioses, mero reflejo del hombre. El ataque de Marx contra la teoría de la enajenación religiosa de Ludwig Feuerbach está plasmado en sus lapidarias *Tesis*, que presentamos íntegras. Es de notar que las *Tesis sobre Feuerbach*

6. Cf. F. Manfred, *Philosophie und Okonomie beim jungen Marx*, Berlín, 1960, y D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.
7. Cf. la introducción de T. B. Bottomore y M. Rubel a Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Londres, 1961 (1.ª ed., 1956), p. 20.

iluminan varias zonas del pensamiento marxista, y no sólo su respuesta a la teoría feuerbachiana de la alienación religiosa; así encontramos en ellas declaraciones sobre la filosofía materialista, y al final, la expresión más diáfana de la que Marx creía ser la misión del pensador en el mundo moderno. Helas aquí:

I

El mayor defecto de todo materialismo anterior (incluido en él Feuerbach) es que el objeto, la realidad, el sentido, son aprehendidos sólo como *objetos de la observación*, y no como *actividad humana sensible, praxis*, no subjetivamente. Por ello, en contraste con el materialismo, el aspecto *activo* fue desarrollado por el idealismo de un modo abstracto, naturalmente, desconociendo la actividad real sensible como tal. Feuerbach quiere distinguir realmente los objetos sensibles de los de la mente, pero no comprende la actividad humana como actividad *objetiva* (*gegenständlich*). En consecuencia, en *La esencia del cristianismo* considera la actitud teorética como la única genuinamente humana, mientras que la práctica es captada sólo en su sucia manifestación judaica. Por lo tanto, no capta el sentido de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica».

II

La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es teórica, sino *práctica*. El hombre debe probar la verdad, o sea la realidad y su fuerza, la mundanidad (*die Dieseitigkeit*) de su pensamiento a través de la praxis. La disputa acerca de la realidad o la no realidad del pensamiento aislado de la praxis es una cuestión meramente *escolástica*.

III

La doctrina materialista sobre el cambio de las circunstancias y la educación olvida que las primeras son transformadas por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. A causa de esto, esta doctrina se ve obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad.

La coincidencia de las circunstancias cambiantes y de la actividad humana o autotransformación (*Selbstveränderung*) puede sólo entenderse y captarse racionalmente como *praxis* revolucionaria.

IV

Parte Feuerbach del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en un reino secular y otro religioso. Su tarea consiste en resolver el mundo religioso por su base secular. Pero el hecho de que la base secular deserta su propia esfera y establece un reino independiente en las nubes, puede explicarse sólo por la escisión y contradicciones internas de esa base secular. Ésta debe ser, pues, entendida en sus contradicciones al tiempo que se la somete a una revolución práctica. Así, por ejemplo, una vez se descubre que el secreto de la familia celestial reside en la familia terrena, esta última debe ser destruida en la teoría y en la práctica.

V

No satisfecho con el *pensamiento abstracto*, Feuerbach requiere *observación empírica*, pero no concibe el mundo sensible como actividad humana *práctica* y sensible.

VI

Feuerbach disuelve la esencia de la religión en la esencia del *hombre*. Pero ésta no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La naturaleza real del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales.
Feuerbach, que no entra en una crítica de esta naturaleza real, se ve obligado, en consecuencia:
1. A hacer abstracción del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso y a postular un individuo humano abstracto y *aislado*.
2. A concebir la naturaleza humana sólo en términos de «especie», como una cualidad universal interna y muda que une a la pluralidad de individuos de un modo meramente *biológico* (*Natürlich*).

VII

Por lo tanto, Feuerbach no se percata de que el «sentimiento religioso» es, en sí, un producto social y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

VIII

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que llevan la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis.

IX

El punto culminante alcanzado por el materialismo que sólo observa el mundo, es decir, que no concibe la existencia sensoria como actividad, es la observación de individuos particulares y de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*).

X

El punto de vista del materialismo periclitado es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad social.

XI

Los filósofos han *interpretado* el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es *transformarlo*.[8]

8. K. Marx, *Oekonomische-philosphische Manuskripte*, 1844, en el *Marx-Engels Gesammsausgabe*, Berlín, vol. I-3, pp. 171-172. Siempre que sea factible utilizaremos esta inacabada edición de las obras completas de Marx y Engels, que citaremos con la sigla MEGA. Comenzó a aparecer, bajo la dirección de D. Riazanov en 1927, publicada por el Instituto Marx-Engels de Moscú.

En la réplica de Marx a Feuerbach puede verse que para él la alienación que supone la creencia religiosa sólo puede superarse mediante la práctica, o praxis. En el sentido marxista praxis significa una práctica basada en una concepción ni mística ni idealista del mundo, enraizada en el convencimiento de que éste no puede conocerse por contemplación u observación solamente, sino mediante la dialéctica de la acción.[9] Por otra parte, el fenómeno de la enajenación humana no termina en el reino de lo religioso, sino que se extiende a muchos otros. Así, en el de la política, el estado es una forma más de alienación; en economía, la propiedad privada tiene igual significado.

La causa principal de la alienación debe buscarse en la distribución de los bienes y en los modos de producción y consumo que dominan a una sociedad. Si la morada que habito, las herramientas con las que trabajo, los productos que labro no me pertenecen, pertenecen a otro u otros, mi propio trabajo está enajenado. Pero como yo vivo y soy mi propia actividad, resultará que, en una segunda fase, mi persona misma estará enajenada y, finalmente, mi conciencia.[10] Vese la alienación no sólo en el hecho de que mis medios de vida pertenecen a otro, dice Marx, sino en que hasta mis deseos son la inasequible propiedad de otro, de que cada cosa no es ella misma, ni mi actividad es mi actividad. Éste es el caso en que se encuentra, por ejemplo, el obrero industrial, enteramente a la merced del capital, que aparece como poder anónimo e inhumano, como fuerza ciega que crea trabajo o lo niega en tiempo de crisis, y a merced también del capitalista que posee la vida del trabajador. Pero Marx cree que el hombre puede eliminar ésta y todas las demás formas de la enajenación mediante la praxis revolucionaria: la acción hacia la supresión y superación *(Aufhebung)* de su condición enajenada. Ésta no se puede realizar ni mediante la mera comprensión filosófica de su propia condición, ni mediante la acción individual. La única solución reside en la sociedad. En realidad, todos los problemas humanos tienen a la sociedad como único marco posible de resolución. El hombre puede liberarse a sí mismo, pero ello sólo a través de la liberación de la sociedad.

Estas ideas fueron elaboradas por Marx en sus manuscritos de juventud, principalmente en su *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, y sobre todo en los tres *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, los cuales no fueron publicados hasta 1932. No obstante, la teoría marxista de la alienación está presente en toda la obra de madurez de Marx y de Engels. Es más, sus posibles vaguedades deben ser eliminadas a la luz del tratamiento dado por esos autores a la cuestión en cada caso concreto. Los estudios llevados a cabo por estos

9. Para una explicación del concepto marxiano de praxis, cf. A. Heller, *Teoría de las neecsidades en Marx*, Barcelona: Península, 1974, trad. de J. F. Ivars, apéndice: «Teoría, praxis y necesidades humanas», pp. 159-182.
10. MEGA, *ibid.*, III manuscrito, p. xx.

autores en el terreno de la explotación capitalista, en el de la opresión política, en el de la lucha de clases, son el corolario indispensable del planteamiento inicial de la teoría de la enajenación.[11]

§ 5. CRÍTICA DEL PENSAMIENTO REVOLUCIONARIO. — Como puede verse, Marx va elaborando sus concepciones no sólo frente a las doctrinas y las instituciones que más distan de sus posiciones, sino muy particularmente mediante una crítica activa de ideas y movimientos que en apariencia le son muy cercanas. Así, sus ataques a Feuerbach son ataques contra el primer pensador que expuso la concepción de la alienación religiosa y que, según Marx, había hecho posible el materialismo genuino y la ciencia positiva.[12] El caso es que a Marx y a Engels les preocupaban tanto los sistemas reaccionarios de pensamiento y acción como los revolucionarios. Estos últimos tenían que ser liberados de idealismo, misticismo y de otros errores, para poderse integrar en la gran tarea de transformar el mundo. Durante una época que va desde 1844 a 1848, ambos autores se entregan a una crítica vasta y despiadada de los teóricos revolucionarios de su tiempo. Este período comienza, naturalmente, con la radicalización del joven Marx, durante un tiempo escritor liberal y un tanto jacobino que, desde su *Gaceta Renana*, aún había preconizado una transformación constitucionalista de la sociedad, llevada a cabo desde el estado. Bajo el influjo, entre otros, de Moses Hess, que escribía en la *Gaceta*, Marx abandona el liberalismo del que participaban otros Jóvenes Hegelianos, como por ejemplo Arnold Ruge (1802-1880), y se hace comunista. Comienza entonces no ya la crítica del liberalismo, que quedará subsumida en la crítica general de la sociedad burguesa, sino la de los revolucionarios mismos. Se escriben así, en 1854, las *Tesis sobre Feuerbach* y, el mismo año, Engels y Marx componen un ataque contra Bruno Bauer y otros Jóvenes Hegelianos que titulan *La sagrada familia;* este ataque culmina al año siguiente, cuando Marx y Engels escriben *La ideología alemana.*

Bruno Bauer era un revolucionario que creía que la revolución podía hacerse sin agitación entre las clases inferiores, meramente por procedimientos intelectuales, mediante el descubrimiento filosófico de la verdad. La fuerza de las ideas, decía, es tal que la sociedad cambia en virtud de ellas. La sociedad puede cambiarse mediante la filosofía crítica. En esto era seguido por algunos parientes suyos (Edgar y Egbert Bauer) y por la mayoría de los Jóvenes Hegelianos. *La sagrada familia*, primera obra en la que colaboran Marx y Engels, es una acometida devastadora contra este idealismo revolucionario e ingenuo. El argumento marxista

11. Existen autores marxistas, como Althusser y su escuela, que no comparten esta interpretación y afirman que la noción de alienación fue abandonada por Marx en su formulación madura y «definitiva» de su ciencia social. Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, París, 1968.
12. MEGA, *ibid.*, pp. 151-152.

es que las ideas no poseen independencia propia, sino que están enraizadas y dependen de las circunstancias materiales en que surgen. Esta noción la desarrollan Marx y Engels con todo detalle en *La ideología alemana,*[13] un libro ambicioso en el que abarcan un área mayor, pues incluyen a la mayoría de los teóricos revolucionarios alemanes de la época. Por ello, el libro se subtitula «Crítica de la novísima filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán según sus varios profetas».

La ideología alemana critica primeramente a Feuerbach, en especial a causa de su concepción abstracta, pasiva e ideal del hombre. Sigue una crítica contra Bruno Bauer, a quien Marx y Engels llaman jocosamente «san Bruno», basada en los sueños pseudorrevolucionarios del mismo, y la extienden luego al socialismo de Hess, quien, dicho sea de paso, había dado a conocer el socialismo a ambos autores, además de haberles transmitido las teorías de Feuerbach sobre la enajenación. En cuanto a Bauer, no era éste el primer ataque contra él, pues Marx ya había publicado uno en los *Anales francoalemanes*, comentando su escrito en cuestión, *La cuestión judía.*[14] Bauer sostenía que si cristianos y judíos abandonaban sus respectivas religiones se produciría una emancipación política, porque la discriminación desaparecería. Para Marx esto representaba un enorme confusionismo teologico-político. El prejuicio religioso, opina Marx, continúa existiendo en sociedades que gozan de una constitución liberal. Si la sociedad, dice Marx al final de su escrito *Sobre la cuestión judía,* consigue abolir la base empírica del judaísmo, o sea, su aislamiento económico y político, el judío acabará por desaparecer: «La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo.*»[15]

Además de otro ataque, esta vez contra Karl Grün por su modo de redactar la historia del socialismo en el libro *El movimiento social en Francia y Bélgica* (1845), *La ideología alemana* se alza contra el extremo individualismo anarquista de Max Stirner, a quien también cabe el honor de ser santificado por Marx y Engels. «San Max», dicen estos autores, tiene una idea absolutamente abstracta del «yo» individual. Todo su famoso libro, *El individuo y su propiedad,* peca de este defecto. Para ellos, este texto, que presentamos en el capítulo anterior, es el reflejo de los sueños individualistas de un pequeño burgués. La crítica de Stirner ocupa gran parte de *La ideología alemana,* lo cual sorprendería si tuviéramos sólo en cuenta el valor intrínseco del libro de Stirner, con sus groseros fallos de lógica y su evidente poco respeto por la realidad. Pero la popularidad que al-

13. *Die deutsche Ideologie* fue publicada por primera vez en 1932, se encuentra en el vol. I-5 de la MEGA; mis referencias son a la edición K. Marx, F Engels, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 3 (Institut för Marxismus-Leninismus beim ZK der SED).
14. B. Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.
15. K. Marx, *Zur Judenfrage*, en MEGA. Abteilung I, I-1.

canzó en su momento, explica la preocupación de Marx ante esta forma frenética de anarquismo.

Esta primera fase de críticas a los revolucionarios contemporáneos puede decirse que termina con la refutación que Marx hizo del pensamiento proudhoniano en *La miseria de la filosofía*, escrita en 1847. Proudhon le había enviado su *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*, el cual, como vimos, utilizaba el lenguaje hegeliano para examinar el sistema capitalista de producción. Marx comprendió rápidamente que el abuso de la terminología hegeliana para presentar los sentimientos de justicia y fraternidad como superadores de las contradicciones económicas no podía dar resultados prácticos en la lucha del proletariado europeo por su liberación. Temiendo —como así ocurrió— que el texto proudhoniano tuviera un gran eco en Francia, Marx escribió su devastadora réplica contra la *Filosofía de la miseria* en francés, durante su exilio bruselés. El texto de Marx posee, además, el interés histórico de ser la primera exposición de sus entonces nacientes teorías económicas, así como de su concepción de la dinámica de las clases sociales. Es aconsejable que las expongamos en su forma más madura, que Marx elaboraría con posterioridad a las revoluciones europeas de 1848.[16]

§ 6. LA TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA. — Hay, en *La ideología alemana*, un aspecto constructivo, que va más allá de la polémica, y que representa una de las aportaciones más agudas del marxismo. Se trata de la noción de ideología.[17] La palabra «ideología» había sido usada al parecer por primera vez por el conde Destutt de Tracy (1754-1836), al final del siglo XVIII, con el sentido de «estudio de las ideas», sentido que retuvo en varios autores franceses del siglo siguiente.[18] No obstante, la palabra inmediatamente adquirió un sentido peyorativo. Suele citarse un discurso de Napoleón en 1812, en el cual opone la «oscura metafísica» de la ideología al «conocimiento del corazón y a las lecciones de la historia». Hoy, aunque algún autor use esta palabra peyorativamente, existe una tendencia a considerarla como neutra, por lo menos en la literatura sociológica.

Aunque los marxistas contemporáneos tiendan también al uso neutro, es decir, a entender que hay, por ejemplo, ideologías reaccionarias, como las hay progresivas, la cosa no está tan clara en *La ideología alemana*. Marx y Engels llaman en esta obra «ideologías» a los sistemas filosóficos basados en ilusiones acerca de la realidad, sistemas que expresan, en vocabulario marxista (de procedencia hegeliana) una «falsa conciencia». Marx y Engels dicen que la ideología es una conciencia de la realidad en la que

16. Para el pensamiento juvenil de Marx, véase la tesis doctoral de Auguste Cornu, *La jeunesse de Karl Marx* (1817-1845), París, 1934, así como los primeros volúmenes de su obra *Karl Marx et Fredrick Engels*, 1955 a 1962.
17. Es especial en la Parte I de *Die deutsche Ideologie, op. cit.*, pp. 17 a 65.
18. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París, 1936, vol. I, p. 336.

«los hombres y sus circunstancias aparecen al revés, como en una cámara oscura». Y añaden que la ideología no se expresa sólo en las doctrinas de los filósofos, sino que se encuentran en los sistemas jurídicos, políticos o religiosos. Como quiera que, a su vez, estos sistemas expresan las condiciones concretas de vida de diversos grupos sociales, se sigue que las ideologías son visiones del cosmos —éticas, teológicas, metafísicas— cuyo último origen es la sociedad misma. Mas éste es sólo el planteamiento: la verdadera exposición detallada de la teoría marxista de la ideología se encuentra a lo largo de las obras posteriores a *La ideología alemana*. Es en ellas donde Marx y Engels analizan las relaciones entre ideología y clase social, y enuncian las funciones de la ideología dentro de la estructura social de la cual es parte. Entre esas funciones, la fundamental es la de que la ideología predominante sirva para legitimar un orden social dado y permitir a las clases dominantes ejercer su poder sin el uso de la violencia física. El estudio de la ideología, en Marx y Engels, es parte inseparable del estudio de la desigualdad social y del conflicto de clases.

Marx y Engels contrastan las diversas ideologías con su propia visión del mundo, que consideran científica. De la lectura de *La ideología alemana* se desprende que no estiman que su propia doctrina sea una ideología, lo cual, dados sus supuestos, es una conclusión lógicamente correcta aunque, en el sentido neutro que ha vuelto a adquirir la palabra al cabo de las décadas, ello no sea así, pues existe una ideología marxista, como existe una ideología freudiana, una ideología liberal, o una ideología existencialista. Asunto muy diferente es, claro está, que quienes suscriban a cada ideología pretendan que la suya sea la más correcta, si no la cierta. La aportación marxista consiste en haber planteado estas cuestiones, y, sobre todo, la de las relaciones entre estructura social y sistema de creencias, con lo cual podemos contar a Marx y a Engels entre los fundadores de la sociología del conocimiento, una rama de la ciencia social que estudia las formas, contenidos y dinámica del pensamiento de los grupos humanos.[19]

§ 7. LA FUNDAMENTACIÓN SOCIOLÓGICA DEL MARXISMO. — Marx y Engels se reunieron en París en septiembre de 1844, y comenzaron a elaborar el ataque contra los filósofos alemanes a quienes jocosamente llamaban «críticos críticos», y que publicarían al año siguiente bajo el título de *La sagrada familia*. Este libro pertenece plenamente a la época de la revisión filosófica de la ideología de la izquierda hegeliana, y a la construcción de los elementos básicos de la antropología marxista, y es ajeno, por lo tanto, a los estudios de la realidad social circundante que caracterizarían buena parte de la obra posterior de ambos autores. Empe-

19. Para un análisis más detallado de estos problemas, véase S. Giner, *Sociología*, 8.ª ed., Barcelona, 1976, cap. VII, sección 4.

ro, en ese mismo mes, Friedrich Engels había comenzado una investigación sobre la clase obrera inglesa que abrió la senda de este tipo de estudios, no sólo dentro del marxismo, sino dentro de la investigación social contemporánea. A partir de obras como *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844*, que Engels publicó en mayo de 1845, comienza la tradición empírica de la sociología contemporánea. La filosofía social sufre con ello un cambio fundamental: la especulación seguirá siendo posible, pero carecerá de validez tan pronto como intente desconocer los hallazgos más o menos imperfectos de la naciente ciencia social. Dentro, estrictamente, del desarrollo del pensamiento de Marx, la obra de Engels representa una llamada al estudio de la marcha de la vida económica contemporánea como base para hacer juicios certeros en la común tarea revolucionaria de los autores. Marx escuchó esta llamada e incorporó a su método de estudio y crítica el análisis de los datos estadísticos y demográficos, de beneficios y de salarios, y de cuantos documentos poseyeran relevancia en su trabajo.

La condición de la clase obrera en Inglaterra, según propia observación y según fuentes fidedignas —como reza el título original—, combina la investigación y la observación con la intención revolucionaria. Engels dedica y dirige esta obra a la misma clase obrera cuya historia y situación describe, con el fin de que los trabajadores conozcan a sus propios enemigos. Uno de los peores, según el autor, es la clase media, cuyos intereses son diametralmente opuestos a los suyos, por mucho que sus miembros afirmen siempre lo contrario.[20] La obra es, pues, una exhortación a la clase obrera inglesa para que actúe en un sentido revolucionariamente correcto, para que descubra las causas de su miserable situación y se alce contra ellas. El tono, típicamente romántico, da mayor fuerza a esta obra juvenil de Friedrich Engels. Todo esto no está en contradicción con las virtudes de objetividad recién aludidas. Precisamente es ésta una de las características de muchos escritos de Marx y Engels, en los que el tono polémico o incitador se combina con la utilización sólida de los datos. Respecto a estos últimos cabría descubrir inexactitudes en el análisis engelsiano, mas ellas quedan minimizadas por tratarse de un trabajo pionero en su campo. De todas formas su descripción del impacto de la técnica sobre la clase trabajadora es vívida y exacta. Engels estudia el influjo de la introducción de la famosa máquina de hilar «Jenny», de los estampados mecánicos, de la industria del acero, del camino de hierro. Describe también, en un capítulo que hace época, la nueva situación de caos urbano creado por la industrialización: calles insalubres, barraquismo, barrios deteriorados, moradas de dimensiones exiguas donde se hacinan familias enteras. La miseria, en fin, del proletariado inglés en el siglo XIX, rodeado de indiferen-

20. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, en K. Marx, F. Engels, *Werke*, *op. cit.*, vol. 2, p. 230; de ahora en adelante esta edición se citará *Werke*.

cia, explotado por una burguesía imperialista y liberal. Todo esto es descrito por Engels minuciosamente, sin sentimentalismos excesivos, con la severa piedad que emerge en todas sus palabras sobre las clases humildes.

Por otra parte, *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844*, plantea la cuestión del enfrentamiento entre la burguesía y el proletariado, es decir, uno de los temas más centrales a toda la filosofía marxista, uno de los puntos cuya exactitud o falsedad deberá ser, en última instancia, un básico elemento de juicio sobre el que establecer la última validez de la concepción marxista de la sociedad.[21] Como en otros casos a los que nos hemos referido antes, es menester presentar esta visión marxista del enfrentamiento de las dos clases principales de la sociedad moderna, bajo su forma más madura, que surge como consecuencia parcial de la elaboración de la teoría económica marxista de la producción capitalista de bienes. Esta teoría sólo queda apuntada en este informe social de Engels. Su importancia, sin embargo, se dejó sentir inmediatamente en la actividad intelectual de Marx y Engels. El *Manifiesto Comunista* que ambos escribieron en 1847 es fruto, tanto de su concepción filosófica como de su agudo conocimiento de las condiciones concretas de la vida del proletariado europeo, amén de su acendrada voluntad revolucionaria.

§ 8. EL «MANIFIESTO COMUNISTA». — Moses Hess había preparado un panfleto que había de ser un manifiesto de los principios comunistas, destinado a la Liga de los Comunistas, de París; Engels, que lo leyó, lo criticó tan severamente que fue retirado, y la Liga le encargó a él mismo que redactara otro, el cual habría de enviar a un congreso que dicha Liga iba a tener en Londres. Engels escribió un primer borrador, que Marx corrigió y amplió, en Londres, donde ambos se reunieron. A su vuelta a Bruselas (diciembre de 1847), Marx siguió refinando el texto. El más famoso de todos los manifiestos políticos fue publicado en Londres bajo el nombre de *Manifest der kommunistischen Partei* en febrero de 1848, pocos días antes de que estallara la revolución de la misma fecha, en París. Las traducciones a varias lenguas fueron prácticamente simultáneas. El *Manifiesto del Partido Comunista* puede ser entendido desde dos puntos de vista: como documento revolucionario y como expresión de una doctrina social. Aquí nos limitaremos a subrayar el primer aspecto. La teoría social del *Manifiesto* pertenece a la visión general del marxismo, y tiene que ser forzosamente entendida dentro de su marco, so pena de malentender este documento. En efecto, su carácter revolucionario impone a sus autores serios límites de extensión así como ciertas exigencias de sencillez y retórica.

El estilo terso y diáfano del *Manifiesto* queda enmarcado por

21. *Ibid.*, esp. el último capítulo, pp. 488 ss.

una lógica interna en su desarrollo que carece de precedentes en esta clase de documentos. Es imposible explicar el *Manifiesto:* hay que leerlo directamente. Su introducción reza de la siguiente manera:

> Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido a la sagrada caza de este fantasma, el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los policías alemanes.
>
> ¿Dónde está el partido de oposición que no sea acusado de comunismo por sus enemigos gubernamentales, dónde el partido de oposición que no haya a su vez devuelto a los progresistas de la oposición, así como a sus enemigos reaccionarios, el reproche estigmatizador del comunismo?
>
> Dos cosas surgen de este hecho.
>
> El comunismo es reconocido por todas las potencias europeas como una potencia.
>
> Es hora ya de que los comunistas expongan ante todo el mundo sus opiniones, sus objetivos y sus tendencias y que opongan a las leyendas del fantasma comunista un manifiesto de su partido mismo.[22]

La primera parte del *Manifiesto*, que sigue a esta introducción, lleva el título de «Burgueses y proletarios». Su fin es exponer las líneas generales de la concepción marxista de la lucha de clases, y de la revolución como elemento inseparable de dicha lucha:

> La historia de toda sociedad precedente en la historia de la lucha de clases.
>
> Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y vasallo, amo y jornalero (en sentido gremial: *Zunftbürger und Gesell*), en una palabra, opresor y oprimido, han estado en oposición mutua constante, en una guerra abierta o encubierta, en una lucha que, o terminaba en una reconstitución revolucionaria de la sociedad o en la común ruina de las clases beligerantes.

En las épocas pasadas de la historia, dicen Marx y Engels, encontramos una sociedad de estratificación compleja, en la que hay varias clases y muchas gradaciones subordinadas. La moderna sociedad burguesa que surgió del feudalismo no ha conseguido superar el hecho básico de la diferencia de clases y los antagonismos consiguientes, sino que ha creado nuevas condiciones de opresión. Sin embargo, nuestra época posee un rasgo distintivo que contrasta con las anteriores: la simplificación de los antagonismos de clase. La sociedad toda «se divide cada vez más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente entre sí: la burguesía y el proletariado». Para que esta situación haya ocurrido se han producido grandes hechos históricos; uno, a nivel político, ha sido el progreso hacia las formas republicanas de gobierno; otro, a nivel industrial, ha sido la gran revolución técnica. La burguesía que «ha jugado un

22. *Werke*, p. 461; las citas siguientes provienen de la misma fuente, pp. 462 a 493.

papel altamente revolucionario en la historia» ha sido el protagonista de estos cambios. La burguesía, donde ha alcanzado el poder, ha «destrozado todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas» del pasado y las ha sustituido con su moral basada en el beneficio económico, en el cálculo racional y en la explotación eficiente del trabajo humano de los demás. Su espíritu crematístico no ha reconocido límites: la misma vida familiar ha sido sometida a las leyes del dinero.

Mas la burguesía depende del proletariado cuyo crecimiento ella misma ha fomentado. Y éste acabará con aquélla, ayudado por la marcha inexorable de las leyes económicas. La concentración capitalista, el monopolio, las crisis inevitables minarán hasta hundirlo ese mundo «a su imagen y semejanza» que la burguesía se ha ido construyendo. A causa de estas circunstancias que «cada vez más amenazan la existencia de toda la sociedad burguesa» se posibilitará la revolución proletaria, reforzada por la expansión constante de la clase obrera que, a causa de las crisis que arruinan a nuevos sectores de la población, va aumentando incesantemente en número. El proletariado, dicen los autores del *Manifiesto*, «se recluta entre todas las clases de la población». Este aumento es inevitable porque depende del crecimiento de la industria, la cual, a su vez, es impulsada por la sed insaciable de beneficios de la burguesía.

Los comunistas, por su parte, declara el *Manifiesto* en su segunda parte, no son un partido más frente a los intereses de los proletarios, sino que se identifican con ellos:

> Los comunistas se distinguen de los demás partidos sólo por dos cosas; en primer lugar anteponen los intereses comunes de la totalidad del proletariado, independientes de la nacionalidad, en las diversas luchas nacionales de los proletarios, y los hacen valer; en segundo lugar, representan siempre el interés de todo el movimiento obrero a través de todos los estadios del desarrollo de la lucha entre el proletariado y la burguesía.
>
> Los comunistas son la parte más decisiva y siempre más avanzada de los partidos obreros de todos los países...

Los comunistas son, dice el *Manifiesto*, los adelantados del proletariado, gracias a su conocimiento práctico y teórico a la vez de la dinámica revolucionaria. Ello no les viene dado por las ideas o principios descubiertos por cualquier pretendido salvador del mundo, sino que proviene del conocimiento de relaciones fácticas que se producen en una lucha de clases real, en la que están insertos. Los comunistas quieren la supresión y superación de la propiedad privada (*Aufhebung des Privateigentums*) porque ésa es la dirección en que marcha la historia. Sólo ellos cooperan en acelerar la liberación final de la humanidad.

Esta liberación, basada en la supresión previa del sistema salarial capitalista, significará además un cambio en las formas de vida más típicas de la sociedad burguesa. Así, por ejemplo, desaparecerá la familia, pero desaparecerá también la prostitución;

desaparecerá la nación, pero con ello no se dañará a nadie, pues los comunistas carecen de nacionalidad. Mas, antes de llegar a este punto, los proletarios deben apoderarse del estado, y utilizar su fuerza para sus propios fines. El paso inmediato al estado de comunismo no es posible, pues ello sería utópico. En los países más civilizados, dicen los autores del *Manifiesto*, será necesario primero pasar por una serie de medidas que humanicen la sociedad y la hagan más justa. Éstas pueden resumirse en diez puntos, a saber:

1. Expropiación de la propiedad de la tierra y uso de la misma para las tareas del estado.
2. Un sistema impositivo fiscal progresivo y fuerte.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del estado a través de un banco nacional con capital estatal y monopolio exclusivo.
6. Centralización estatal de los transportes.
7. Multiplicación de las fábricas nacionales, de los medios de producción, de cultivo y mejora de las tierras según un plan conjunto.
8. Trabajo obligatorio igual para todos y creación de ejércitos industriales, en especial para la tarea agrícola.
9. Unión de la empresa campestre e industrial, avance hacia la supresión paulatina de la diferencia entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita de todos los niños. Eliminación del trabajo infantil en las fábricas en su forma contemporánea. Unión de la educación con la producción de bienes.

El resto del *Manifiesto* está dedicado a analizar las diferencias entre el programa y la orientación de los comunistas y el de los socialistas reaccionarios que son, según Marx y Engels, aquellos que colaboran con la aristocracia o con la burguesía, o que se pierden en idealismos ineficaces, como era el caso de Fourier o de Owen. Los comunistas genuinos, en cambio, apoyan «todo movimiento revolucionario que vaya dirigido contra la situación social y política existente», teniendo siempre en cuenta la cuestión de la propiedad privada que es, para ellos, la cuestión central revolucionaria. Los comunistas son auténticos revolucionarios, y no lo ocultan. Su fin consiste en «el derrocamiento violento» del orden social establecido. Ello ocurrirá, porque los proletarios nada tienen que perder, salvo sus cadenas, mientras que tienen ante sí todo un mundo que conquistar. El *Manifiesto del partido comunista* acaba con las palabras: «¡Proletarios de todos los países, uníos!»

Capítulo IV

KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS (II)

§ 1. Materialismo histórico y modo de producción. — La revolución de 1848 fue inicialmente dirigida por la izquierda burguesa y por el proletariado. En Francia, el rey Luis Felipe se dio a la fuga; en Austria, el arquitecto de la reacción internacional europea, Metternich, fue exiliado. Hungría se declaró independiente y republicana. La revolución se extendió a muchos estados alemanes. Por un momento parecía como si los anhelos expresados en el *Manifiesto Comunista* comenzaran a poderse plasmar. Al filo de los acontecimientos, Marx y Engels se reintegraron a Alemania y fundaron, en Colonia, la *Nueva Gaceta Renana*, con la que entraron en la liza ideológica. Su intención era cooperar en la edificación de un gobierno constitucional sólido. El orden constitucional, más avanzado que el reaccionario, permitiría que los antagonismos inherentes a la sociedad burguesa encontraran un marco adecuado que les diera mayor fluidez. Con esta idea se trasladó Marx a Viena, donde intentó imponerla antes de que la ciudad fuera arrasada por la tropa reaccionaria de las provincias eslavas del Imperio. Engels, por su parte, combatía con el ejército revolucionario del Palatinado, mandando tropas y llegando a conocer la lucha cuerpo a cuerpo. No obstante, poco a poco, las fuerzas reaccionarias se iban recuperando e iban reconquistando sus perdidas posiciones. Ambos amigos, al final, se vieron forzados a volver a su exilio londinense.

Karl Marx, entonces, se dedicó a recapacitar sobre las lecciones aprendidas durante el breve e intenso período revolucionario. Su objeto pasó a ser la indagación de las leyes de la historia, tanto de la pasada como de la contemporánea. A ello le empujó también la mejoría general de la economía, que se recuperaba de la crisis de 1847 —precursora de la revolución del 48— y que le hizo pensar sobre la tenaz capacidad de resistencia de la clase burguesa. A partir de esta época, Marx elabora con detalle su filosofía de la historia. El nombre, si no totalmente feliz, por lo menos universalmente aceptado para esta filosofía es el de «materialismo histórico», expresión acuñada por Friedrich Engels en el *Anti-Dühring*,[1] su obra tardía de síntesis filosófica del

1. MEGA *(Sonderausgabe) Anti-Dühring*, Prefacio de 1889, p. 9.

marxismo. El materialismo histórico es congruente con la dialéctica. Es, en realidad, una concepción a la vez naturalista y dialéctica de la historia de la sociedad humana. Esta concepción aparece en Marx ya en sus obras primeras, en la *Ideología alemana* y sobre todo en su *Miseria de la filosofía* y aún, esquemáticamente, en el *Manifiesto*, pero tiene su mejor expresión en la *Crítica de la economía política* de 1859, y en *El Capital*, que empezó a aparecer en 1867. Sus raíces deben hallarse en la noción marxista de la relación del hombre con la naturaleza; según ella, todo cuanto es y le sucede al hombre ocurre dentro de la naturaleza. Esta última produce originalmente al hombre, y el hombre, para satisfacer sus necesidades, entra en una relación dialéctica con la naturaleza cuya expresión más significativa es el trabajo humano.

La centralidad de la noción de trabajo en la concepción marxiana del mundo ha sido ya puesta de relieve más arriba, cuando se analizaba su teoría de la alienación. Es menester indicar ahora sus implicaciones para el modo de entender el orden social en general y su mudanza a través del tiempo. Para Marx, el trabajo, la labor, el esfuerzo humano práctico se convierte en pivote sobre el que se apoya en último término toda la estructuración de la sociedad: mediante el trabajo no sólo crea el hombre riqueza, sino que se produce a sí mismo, produce su sociedad, es decir, su propia realidad, que es eminentemente social. Las fuerzas productivas de una sociedad no sólo se aplican a la naturaleza, sino que redundan sobre ella misma, dándole una cierta estructura. Ello ocurre en el marco de unas relaciones sociales de producción. Fuerzas productivas por un lado, y relaciones sociales de producción, por otro, constituyen dos esferas distintas, pero interdependientes de la realidad social. Entre las primeras se cuentan herramientas, aperos, conocimientos técnicos, recursos naturales. Entre las segundas, las relaciones de subordinación entre personas, las de mando y obediencia, las de parentesco, las de propiedad, y así sucesivamente. En ciertos momentos históricos pueden encajar entre sí. Mas en otros, las primeras —merced a la innovación técnica, la acumulación de riqueza y otros factores— pueden entrar en contradicción con las segundas y crear tensiones que mueven a toda la sociedad hacia un estadio nuevo e históricamente superior de organización social. Juntas, formando un todo dialéctico e inseparable, constituyen lo que se llama un modo de producción.

Más adelante, cuando exploremos la estructura de la sociedad burguesa (§ 4 de este Capítulo) veremos en qué modo plantea Marx la noción de modo de producción y los aspectos infra y superestructurales del mismo. Antes, sin embargo, pasemos a observar los modos concretos de producción históricos, para conseguir una explicación e ilustración de estas nociones abstractas y generales. Empecemos por las fases prehistóricas. Representan éstas la relación hombre-naturaleza en su forma más simple. En el estudio que Marx dedicó a los modos de producción precapitalistas[2] mostró cuál era el sentido de la historia a partir de aquellos tiempos. El sentido de la historia es, para Marx, el progreso, con lo cual su filosofía queda inserta en la gran corriente filosófica progresista, cuyos orígenes señalábamos en otro lugar. No obstante, la marcha, el ritmo y los mecanismos del progreso humano tienen en Marx unos rasgos peculiares que lo distinguen de toda concepción anterior. En primer lugar, para Marx, la interacción entre el hombre y la naturaleza, por sí sola, produce una evolución social; el hombre, al trabajar, crea nuevas condiciones de vida, las cuales, a su vez, lo transforman. El hombre se crea a sí mismo a través de su trabajo. En las fases primeras de esa creación, el hombre se poseía a sí mismo y al objeto de su labor. Mas el hombre no es un ser abstracto y solitario, sino un ser entera y esencialmente sociable; a causa de ello se produce una división social del trabajo, de tipo cooperativo, que hace posible un aumento de productividad y un excedente de productos por encima de lo que la comunidad necesita para el consumo estricto. El cambio o trueque de bienes se hace posible con estos excedentes, cuyo objetivo no es aún otro que el del uso y consumo por la comunidad.

Este primer paso de la evolución es ya un progreso, pues, mediante la división social del trabajo, los hombres comienzan a independizarse de la naturaleza. Esta independización ha requerido también un avance técnico: la creación de instrumentos que aumentan la fuerza humana y que median entre los hombres y la naturaleza. Estas transformaciones del mundo material del hombre entrañan también cambios fundamentales en las relaciones interhumanas que el hombre, dice Marx, desea intensificar y profundizar del mismo modo que desea abrir de par en par la naturaleza y conocerla mediante su esfuerzo. La relación interhumana más elemental de este tipo es la que surge entre hombre y mujer, que pronto se caracteriza por sentimientos y pasiones que van haciendo cada vez más compleja la naturaleza humana. El hombre se universaliza lentamente a través de la historia: comienza por darse cuenta de su humanidad a través de la relación erótica y pasa luego a la familiar y tribal, para descubrir más tarde la propia sociedad y reconocerse en ella. Todo esto último ocurre gracias a la división y cooperación en el trabajo social, que es el común denominador de todos los hombres, unidos en la creación de un mundo de todos.

La aparición de los mercados —aún antes de la circulación fiduciaria, de la invención de la moneda— destruye la armonía de este proceso. Individuos o grupos privilegiados, en posesión de un mayor número de bienes, operan con los mismos, cuyo valor en cambio difiere de su valor de producción, y los venden a precios artificiales. La protección armada o la explotación de las posiciones de ventaja crea un estado general de enajenación. Sur-

2. K. Marx, «Formen die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen», trad. inglesa de Jack Cohen, introd. de E. J. Hobsbawn, *Karl Marx, Pre-capitalist economic formations*. Londres, 1964, p. 12.

gen así los esclavos, hombres totalmente alienados, objetos ellos mismos de la posesión ajena, y surge también la sociedad civilizada que, a pesar de su enorme progreso técnico, es toda ella una sociedad enajenada. He aquí, pues, que la historia pasada es la historia de la enajenación. Su base primigenia es material —de aquí el nombre del materialismo histórico—, la relación hombre-naturaleza, relación que se plasma en el trabajo, el cual, en un momento determinado, sufre una enajenación radical cuya duración es la de la historia conocida.

La naturaleza dialéctica de la realidad, de la cual la sociedad humana es parte integrante, impone ciertas condiciones básicas a su marcha en el tiempo; la más importante es que los cambios históricos se producen dialécticamente. La evolución no es linear, sino que cuando cierto número de elementos se acumulan en una sociedad dada a través del tiempo, llega un momento revolucionario en el que se produce un cambio brusco y se hunde el sistema social anterior y surge otro nuevo, superior al anterior en técnica y conocimiento; al mismo tiempo el nivel de alienación se agrava en el estadio siguiente. Nuestra sociedad, la más civilizada de todas, dirán Marx y Engels, es también la más enajenada, pues está basada en la forma más refinada y abstracta de explotación, que es la capitalista. La revolución que ha de hundirla no puede ya crear un tipo superior de alienación, sino que acabará con ella de una vez para siempre. El análisis de este proceso es precisamente lo que ocupó los mejores esfuerzos de Marx, dedicados a desentrañar las leyes internas de la producción capitalista.

Si la historia viene determinada por las formas concretas de producción, consumo y propiedad, será posible distinguir varias épocas de la humanidad de acuerdo con esos criterios, y no según las ideologías o sistemas de creencias dominantes, ni mucho menos según los nombres externos de las dinastías o de los «héroes» aparentes; el único protagonista de la historia son los hombres en general, en su actividad cotidiana. Toda comprensión justa de la historia debe partir de estas bases. Marx y Engels, dotados de este convencimiento, entraron de lleno en una descripción histórica de vastas proporciones que partía de una visión del comunismo primitivo y llegaba hasta un estudio de los eventos contemporáneos, para adentrarse en una visión del futuro basada en los principios postulados por el materialismo histórico.

§ 2. Estructuras sociales precapitalistas. — En sus *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857 y 1859),[3] dice Marx que, en líneas generales, podemos distinguir en la historia varios modos de producción: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués. Éstos son los cuatro modos progresivos de organización social que se conocen. Representan períodos en los que las con-

3. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)*, Moscú, 1939, 1941; publicada por Karl Kautsky en 1907; ver el «Prefacio».

tradicciones de la vida material y «el conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción» acarrean cambios históricos que hacen pasar a la sociedad a formas más elevadas. Cada paso es, pues, una solución, y una solución realista, pues la «humanidad sólo se plantea problemas solubles», ya que los problemas surgen sólo cuando las condiciones materiales que son necesarias para resolverlos comienzan, como mínimo, a vislumbrarse. Una fase previa, e igualmente importante, a estas cuatro grandes estructuras sociales, es la del comunismo primitivo. En grandes líneas podemos expresar la concepción marxista de estas sociedades —salvo la burguesa, que veremos con mayor pormenor— de la siguiente manera:

1. *La sociedad tribal.* — Representa, para Marx, un estadio subdesarrollado de la producción. Como la estructura social viene determinada, en principio, por la estructura de producción y consumo, en la que debe incluirse el modo de división del trabajo, y este último es en la sociedad tribal asaz elemental, la sociedad misma es sencilla. La división social del trabajo queda confinada a una extensión de la división natural del mismo impuesta por las diferencias sexuales y de edad. La estructura social, dice Marx en la *Ideología alemana*, es una mera extensión de la familia; los jefes tribales son patriarcales, mandan sobre la tribu y ésta, a su vez, sobre los primeros esclavos.

En estas sociedades, y en especial, en las más arcaicas de entre ellas, la propiedad comunal es la predominante. Friedrich Engels se encargó de ampliar esta idea y de integrar la teoría contemporánea sobre el comunismo primitivo dentro del esquema marxista. El sociólogo yanqui Lewis Henry Morgan (1818-1881), fue quien, por primera vez, expuso la teoría de que la humanidad, en el curso de su evolución, había pasado por una fase primitiva de comunismo total, es decir, sin trazas de propiedad privada. Su obra *La sociedad antigua*, apareció en 1887, y no sólo fue fruto del impacto del darwinismo sobre las ciencias sociales, sino también de las importantes expediciones etnológicas de su autor. Según Morgan, la situación inicial de la sociedad humana fue la de una horda promiscua, de la cual, andando el tiempo, surgió la familia consanguínea, basada en el intermatrimonio de hermanos —es decir, sin tabú de incesto—; pasando a través de otros tipos de familia, Morgan describe la aparición de la familia monógama, de cohabitación sexual exclusiva, la cual representa el fin de la promiscuidad. Paralelamente, se va desarrollando la idea de la propiedad.[4] Durante todas las largas primeras fases de la transformación familiar, la propiedad privada carece de sentido para el hombre; el estudio de los restos fúnebres que poseemos demuestra, cree Morgan, que la herencia tiene un papel muy poco importante en esos pueblos. La característica de todo pueblo primitivo es lo que él llama el «comunismo en vivir»: uso de las mismas moradas, participación en la misma comida, propiedad

4. L. H. Morgan, *Ancient Society*, Nueva York, 1877, IV y última parte, *passim*.

comunal de la zona de caza o cultivo. Esto fue roto por el desarrollo de la idea de propiedad, único fundamento de la aparición de una rudimentaria aristocracia y de una esclavitud inicial. El esclavo podía aumentar la propiedad del poderoso y, por lo tanto, su poder. Engels, como decimos, asimiló estas ideas en su tratado sobre *Los orígenes de la familia, de la propiedad privada y del estado*, de 1884, haciendo patente, desde luego, su reconocimiento a la aportación de Morgan.

Para Engels la «gens» —término acuñado por Morgan, del latín— es la unidad primitiva donde existe el comunismo total. Dice que, en la actualidad, y por lo que se sabe, se encuentra sólo entre los indios iroqueses, pero hay datos históricos de que el «gentilismo» existía en sociedades semicivilizadas, como las descritas por Homero, aunque ya no en su forma pura. El «derecho materno» predominante en los períodos más arcaicos —Engels considera, como otros científicos de su tiempo que hubo un sistema general matriarcal antes que el patriarcal—, es típico de aquella época. No obstante, la aparición de la propiedad privada, hecho disruptor básico de la sociedad comunal antigua, aporta el derecho patriarcal, con su sistema hereditario que perpetúa las diferencias de clase. La ley patriarcal minó la «ley gentilicia» matriarcal y comunista. Engels, por otra parte, no explica por qué apareció la propiedad privada, que rompió la simplicidad natural de las primeras comunidades humanas. Se supone que ello ocurrió, como indicaba Marx, en relación con la complicación progresiva de la división social del trabajo; pero tampoco esto indica mucho. Al margen de esta cuestión, que la etnología y la arqueología posteriores han intentado esclarecer, es evidente el contacto de la visión engelsiana con la de la comunidad primitiva en armonía con la naturaleza, de tradición rousseauniana, la cual, a su vez, tiene antecedentes muy antiguos en el pensamiento social occidental.

2. *La sociedad asiática.* — Basándose en economistas de los llamados clásicos, entre ellos en Stuart Mill, Marx reconoció que existe un sistema general de producción, y por lo tanto de sociedad, que no puede asimilarse a la feudal, característica del Asia y diferente de las otras formas civilizadas conocidas.[5] Esta sociedad fue llamada por Marx «asiática», «oriental», y su economía «modo asiático de producción», o «producción asiática». Según Marx, la característica de estas sociedades es que tienen una base hidráulica: dependen del riego de las tierras, el cual, a su vez, exige un control centralizado de los recursos acuíferos. Los trabajos de irrigación no pueden ser creados por pequeñas comunidades, sino por gobiernos fuertes y con un mínimo de burocracia. Al mismo tiempo, las comunidades humanas deben estar dispersas a lo largo de los campos, de donde extraen su sustento:

5. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, Universidad de Yale, 1963, pp. 372 ss. (1.ª ed., 1957). Para una introducción breve, cf. G. Sofri, *El modo de producción asiático*, Barcelona, 1972.

Toda la organización muestra una división sistemática del trabajo, pero... [con] un mercado inmóvil... La ley que regula la división del trabajo, aquí actúa con la irresistible autoridad de la ley de la Naturaleza... La simplicidad de la organización para la producción en estas comunidades que constantemente se reproducen del mismo modo y que, si son destruidas por azar, vuelven a surgir en el mismo lugar y con el mismo nombre, esta simplicidad nos da el secreto de la *inmutabilidad* de las *sociedades* asiáticas, una inmutabilidad que contrasta con la constante disolución y fundación de los *estados* asiáticos, y los incesantes cambios dinásticos. La estructura de los elementos económicos de la sociedad permanece intocada por las nubes tormentosas del cielo político.[6]

Además, estas sociedades se caracterizan por un gobierno central despótico frente a un gran número de pequeños poblados, dotados de un cierto grado de refinamiento artesano, que poseen comunalmente la tierra. Éste es, dice Marx, el caso de la India, y fue el de la China originariamente. Rusia, dicen Marx y Engels,[7] es un país de producción semiasiática: en Rusia los poblados son distantes y autosuficientes, incapaces de enfrentarse con el formidable poder del zar. Pedro el Grande mismo, en vez de eliminar el despotismo asiático existente, lo agravó con su política de modernización que sólo afectaba al aparato estatal.

3. *La sociedad antigua o clásica*, es una sociedad civilizada, pero basada en un sistema esclavista de producción. El hombre libre aprende a desdeñar el trabajo, que es típico del esclavo, pero con ello aparece el ocio, que permite por primera vez la filosofía, la contemplación de los fenómenos naturales, el florecimiento de la democracia incipiente. Pasos, todos éstos, necesarios, según Engels, para el establecimiento mismo del socialismo moderno. La idea de necesidad histórica, como puede verse, penetra todo el pensamiento marxista. Así, esta sociedad esclavista desarrolla un gran número de características que ya pertenecen a la nuestra: el desarrollo del comercio, la diferencia entre la sociedad urbana y la rural, la primera construcción de la maquinaria estatal occidental, particularmente en Roma. Sin embargo, el grado de explotación del hombre por el hombre se amplía, se sistematiza y se agrava.

4. *La sociedad feudal* posee muchas características de la antigua, aunque el siervo posee ya la tierra de algún modo, aunque sólo sea en el sentido de que no puede separarse de ella: pero tiene que pechar, ceder al amo feudal de la tierra una parte de sus frutos, ejemplo clarísimo de plusvalía. La plusvalía, como veremos, es un elemento central de la economía capitalista. Otro elemento capitalista típico de la sociedad feudal es la usura, producto de un gran avance histórico, la economía monetaria.[8] Estos factores hacen que en el seno de la sociedad feudal, emi-

6. K. Marx, *Das Kapital, Volksausgabe*, del Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932, vol. I, pp. 375-376.
7. *New York Daily Tribune*, 18 abril, 1853; cf. Wittfogel, *op. cit. loc. cit.*
8. K. Marx, *Kapital, op. cit.*, vol. I, p. 135 ss.

nentemente agrícola, vaya surgiendo un estrato social urbano que medra gracias al sistema de producción capitalista, totalmente opuesto a la relación feudal de servidumbre o vasallaje. Esta nueva clase, en un momento determinado, acabará con las estructuras políticas, religiosas y morales que justifican y garantizan la permanencia de la forma feudal de explotación y creará el mundo contemporáneo.[9]

§ 3. LA TEORÍA ECONÓMICA MARXIANA: EL MODO CAPITALISTA DE PRODUCCIÓN. — Naturalmente, Marx y Engels concentraron sus esfuerzos en el desentrañamiento de las leyes sociales que estaban vigentes en la dinámica de su mundo contemporáneo. Como quiera que, según ellos, es el modo general de producción y consumo de bienes el que determina las formas primordiales de la organización social, tenían que analizarse, ante todo, los rasgos fundamentales del sistema económico capitalista, pues ahí yacía la clave que podía explicar el sentido de la historia moderna. Este análisis está contenido en los tres volúmenes del vasto, aunque inacabado tratado de Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*. Marx publicó el primero en 1867, y Engels editó los manuscritos de los otros dos volúmenes, con sendos prólogos, en 1885 y 1894. Siguiendo su método crítico, Marx edificó su teoría a base de poner en tela de juicio los supuestos de la doctrina económica prevalente en su época, es decir, la liberal, representada por autores casi universalmente aceptados entonces, como eran Adam Smith y David Ricardo, para demostrar tanto sus contradicciones internas y sus explicaciones inaceptables como su aportación decisiva a nuestro conocimiento de la economía capitalista.

De los economistas liberales Marx heredó el convencimiento de que todos los hombres buscan su interés individual, y que los demás motivos, si ciertos, son sólo secundarios a éste. De ello se sigue un alto grado de determinismo económico en la concepción de la sociedad, tanto en ellos como en Marx, con la diferencia en éste de que no intentaba enmascarar el instinto del interés individual con ninguna teoría moral. Además, para Marx, la armonía general de intereses no puede realizarse en la guerra de todos contra todos que es el *laissez-faire* liberal, sino en el socialismo. Por último, el determinismo de Marx es dialéctico, es decir, es algo que en sí mismo tiene que ser superado a la postre. Éticamente, Marx no es un determinista estricto, pues todo su sistema va encaminado a la liberación del hombre; en su análisis económico del pasado y del presente, sí lo es, dado que precisamente su definición de la sociedad moderna consiste en afirmar que se trata de una sociedad esclavizada. La esclavización de la sociedad capitalista se debe a un tipo particular de explotación del hombre por el hombre, que consiste en la retribución imperfecta del esfuerzo humano a través del salario, combinada con la pose-

9. K. Marx, *Kapital*, vol. I, *op. cit.*, p. 40.

sión privada de los bienes de producción. Para demostrar esto, Marx desarrolla una nueva teoría económica del valor.

La concepción marxista del valor ha sido llamada «teoría del valor-trabajo». En efecto, hasta Marx, el valor en sentido económico significaba valor en cambio, es decir, precio, o bien valor de uso, así como también, en algunos casos, «justo precio» de un objeto. Marx no niega estos significados, pero busca uno más profundo, el que podría llamarse el sentido originario del valor económico. Elabora así la explicación de que el valor económico es creado por el trabajo invertido en un producto. En una sociedad capitalista, los productos del trabajo son mercancías, es decir, objetos siempre sujetos a su compra y venta en el mercado. Marx comienza *El capital* diciendo que un estudio del valor incorporado en esas mercancías nos revelará los rasgos esenciales de la estructura capitalista. Su atención se concentra, pues, en la mercancía, la cual tendrá, como afirmaba Smith, un valor en cambio y un valor en uso. El segundo expresa la utilidad de un objeto para su consumidor o usuario, y el primero, su capacidad de compra de otros bienes. Sin embargo, tiene que haber algo común a todos los productos que pueda medirlos a todos y que no dependa de las fluctuaciones del mercado ni de las estimaciones subjetivas. Ese elemento común es el esfuerzo humano invertido en la producción de una mercancía. La magnitud del valor debe medirse por la cantidad de trabajo contenido en un artículo. A su vez, el trabajo se mide por su duración, de modo que al decir cantidad de trabajo queremos decir tiempo (días, horas, meses) del esfuerzo individual o colectivo.

No obstante, el valor de una mercancía no consiste sólo en el trabajo-tiempo invertido, sino también el valor de la materia prima y en los bienes de equipo necesarios para su producción. De estos dos últimos elementos, el primero se incorpora directamente a la mercancía, pero el segundo es, a su vez, producto del trabajo humano. Los medios de producción provenientes de la naturaleza, como es la fuerza hidráulica o aérea, dice Marx, no transfieren valor a los productos; sólo el trabajo puede hacerlo. Ahora bien, los precios no corresponden al valor de ese trabajo, sino que parecen obedecer a leyes muy diferentes. Ello se debe, en una economía dominada por el cambio y el dinero, a la existencia del valor en cambio, y a la especulación que ello implica en todo vendedor, que pretende obtener el máximo posible de bienes (o dinero) con su mercancía. A su vez, para conseguir beneficios en todo caso, el vendedor no tiene más que remunerar al trabajador por debajo del valor del producto de su esfuerzo; y es que, en realidad, en el sistema capitalista de producción, el obrero es sistemáticamente separado de parte del producto de su labor. Veamos cómo tiene lugar este fenómeno.

En el producto neto de toda industria existen dos elementos: el capital variable, que es la suma de los salarios, y la plusvalía,[10]

10. *Ibid.*, pp. 207 ss.

que incluye beneficios, renta, e intereses. Hay, además, un capital constante, que es el utillaje y la materia prima empleada. Si

$$Cc = \text{Capital constante} \quad Cv = \text{capital variable}$$
$$Pv = \text{plusvalía}$$

$$Cc + Cv + Pv = \text{Producto total industrial}$$

Al desglosar los elementos del producto total de una industria en una unidad determinada de tiempo, vemos que el elemento plusvalía está totalmente separado del capital constante o fondo de salarios. Éste permanece constante o fluctúa según la situación del mercado de trabajo, pero tiende siempre a permanecer en un mínimo, para que la plusvalía sea la más alta posible, produciendo los mayores beneficios posibles al capitalista. Lo que a éste le interesa es que la proporción $\frac{Pv}{Cv}$, que expresa el grado de explotación del trabajador, dé el mayor resultado posible. Si un trabajador hace una *jornada de 10 horas y* $\frac{Pv}{Cv} = \frac{3}{2}$ *tendremos que, al cobrar* su salario, habrá trabajado 4 horas para sí, y 6 para el dueño, que no se le pagan.[11] La teoría marxista del valor-trabajo empieza con estas proposiciones elementales para irlas desarrollando, sobre todo en el III volumen de *El Capital*, e ir creando así una expresión matemática de sus concepciones.

Estas ecuaciones elementales bastan para resaltar lo que podríamos llamar el hecho básico del análisis marxista del capitalismo: la propiedad privada, combinada con el sistema industrial y de mercado característica del modo burgués de producción, es una forma de explotación sistemática del trabajo del obrero. Precisamente por su carácter básico, la estructura de este fenómeno económico determina la estructura de la sociedad capitalista. Así, no sólo los objetos creados por el trabajo son mercancías, sino que el trabajo mismo se convierte en mercancía. La expresión «mercado de trabajo» refleja realísticamente este hecho. Si el trabajo humano se puede comprar y vender, si es una mercancía, y por otra parte, es totalmente inseparable del hombre, éste mismo se habrá convertido en mercancía; es decir, su naturaleza habrá sido enajenada a través de la explotación que produce plusvalía. Esta explotación (*e*) puede expresarse así:

$$e = \frac{\text{Plusvalía del trabajo}}{\text{Trabajo necesario}}$$

11. *Ibid.*, pp. 220 ss.

Ahora bien, la sociedad burguesa o capitalista, no puede definirse solamente por su sistema elemental de producción y explotación, sino que tiene que entenderse como proceso histórico. Ello lleva a Marx a su teoría o ley de la acumulación capitalista; de esta ley se deducen dos postulados, el de la concentración del capital y el de la miseria progresiva de la clase explotada. La acumulación capitalista, o sea el acrecentamiento de los bienes más efectivos de producción, para el aumento de la productividad, es inevitable a causa de la competencia. La economía capitalista es liberal, es decir, competitiva, lo cual fuerza al capitalista a acumular capital para financiar su propia industria mediante estas mejoras y poder vender más, o por lo menos, sobrevivir en medio de la competencia. Con todo ello se fomenta la innovación técnica. El capitalista ansía obtener máquinas nuevas que incrementen la efectividad de su industria. Sin embargo, al hacer esto, la proporción $\frac{Pv}{Cv}$ disminuye, porque gasta más en inversiones. Conclusión: la acumulación capitalista produce una disminución constante en los beneficios. La plusvalía se va transformando inevitablemente en capital, se sale, por así decirlo, del terreno estricto de los beneficios.[12]

No todos los capitalistas consiguen continuar medrando en estas condiciones. En realidad, existe una tendencia históricamente muy clara, según Marx, que muestra que los capitalistas funden sus empresas cuando ven que con ello pueden aumentar los beneficios. En otros casos, las fusiones no se realizan por acuerdo mutuo, sino porque una empresa poderosa absorbe a otra más débil. El sistema capitalista es, por definición, un sistema conflictivo, un sistema de antagonismos económicos en el que la solidaridad de los capitalistas sólo surge frente a la amenaza revolucionaria de otras clases inferiores o, en el pasado, frente a la opresión feudal de las clases nobles, basadas sobre sistemas más primitivos de explotación económica. Entre ellos estrictamente, los capitalistas están dominados por la idea de suprimirse mutuamente. La formación del monopolio, del *trust* y del cártel es sólo la consecuencia lógica de esta dinámica interna del capitalismo. Otra consecuencia es que los capitalistas, para enfrentarse con cualquier pérdida o disminución de beneficios, mantienen los salarios al nivel más bajo posible, es decir, al de subsistencia, y someten a la siempre creciente población trabajadora a un estado de pauperismo agudo. Por último, la inherente irracionalidad de todo este sistema productivo produce, inevitable y periódicamente, grandes crisis económicas, que intensifican la concentración capitalista durante el período de recuperación, pero mueven toda la estructura hacia su colapso final, hacia el mo-

12. *Ibid.*, pp. 607-682.

mento en que la crisis posea tal intensidad que la recuperación —en el sentido burgués de la palabra— sea ya imposible.[13]

La problematicidad de algunas de estas prognosis sobre el porvenir de la sociedad burguesa no debe enturbiar nuestro juicio sobre la solidez de la aportación marxiana a la ciencia económica posterior. Marx fue el primer teórico que elaboró un modelo general macroeconómico basado en un conjunto de conceptos rigurosamente definidos: el valor-trabajo; la plusvalía; la explotación; la transformación del trabajo en mercancía y ésta en dinero; la ley de la tasa decreciente de los beneficios; la ley de la reproducción del capital a través de su reinversión; la ley general de la acumulación capitalista. Naturalmente, algunos de estos conceptos han sido criticados. Con severidad en el caso de la teoría del valor-trabajo, y desde un primer momento, a causa de las dificultades de su análisis concreto. No obstante, y durante un largo período de tiempo, la economía liberal no consiguió elaborar un análisis de la dinámica histórica del capitalismo y de su crecimiento precisamente por ignorar el enfoque de Marx. Otra cosa que no pudo hacer por muy luengos años fue integrar el fenómeno básico de la explotación económica en el seno de una teoría coherente y explícita del trabajo humano y de la producción de riqueza, muy a pesar de la herencia de Smith y Ricardo y de los elementos éticos del utilitarismo, tal como los vemos en Bentham y Mill. Desde el punto de vista científico ha sido éste un precio muy alto que ha debido pagar la economía liberal y ello, paradójicamente, en nombre de una actitud científica mal entendida, que la obligaba a evitar ciertas realidades de la vida social de apariencia ultracientífica. Estas realidades incluyen la explotación, la apropiación privada de bienes comunes y ganancias ajenas, y otras, que son precisamente esenciales para la economía marxista y que le confieren cuanta solidez posee.[14] No obstante, mientras que la economía de tradición liberal ha evolucionado espectacularmente desde los tiempos de Marx, la economía marxista no lo ha hecho ni mucho menos en igual medida.

§ 4. LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD BURGUESA: LA LUCHA DE CLASES. — El capital presupone el salario; el salario presupone el capital. Se condicionan mutuamente y el uno crea al otro.[15] El capital, a su vez, presupone un grupo, relativamente reducido, de capitalistas, que forman una clase social, la burguesía, y un estrato, mucho más vasto, de asalariados, que son el proletariado. La estructura del sistema productivo determina así la estructura general de la sociedad, aunque, como en seguida veremos, no la determine en términos absolutos. La interpretación de que el

13. *Ibid.*, vol. III, p. 527 ss., y 533 ss.; en general, sobre la teoría del valor, Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1942; Arturo Labriola, *La teoria del valore di C. Marx*, Milán, 1899.
14. Para la integración de la economía marxista en la liberal contemporánea (Von Neumann, Leontief) y su matematización rigurosa, cf. Michio Morishima, *Marx's Economics, A dual theory of value and growth*, Cambridge, 1973.
15. K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, MEGA, I-6, pp. 484-485.

modo de producción, o las condiciones materiales económicas, tiene un influjo total sobre toda la organización social es, dice Friedrich Engels, incorrecta:

> Marx y yo tenemos la culpa, en parte, de que escritores más jóvenes subrayen el aspecto económico más de lo necesario. Tuvimos que hacer hincapié en este principio principal para oponernos a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no tuvimos siempre el tiempo, el sitio o la ocasión de dar a otros elementos presentes en la interacción humana el lugar que les corresponde...[16]

Hecha esta salvedad hay que convenir, no obstante, que las clases sociales poseen en Marx, fundamentalmente, una naturaleza económica. Aunque ni él ni Engels dieran una definición explícita de clase social, es evidente que para ellos una clase es aquel conjunto de individuos que ocupan una posición similar dentro del sistema general de producción, consumo y control de bienes en una sociedad dada. Esta idea, es más clara en Marx que en ningún otro autor, pero no es enteramente nueva; la estratificación social de Aristóteles y de Adam Smith sigue también líneas económicas. Es más, Marx mismo reconoce poseer antecesores en este terreno y en el de la noción de la lucha de clases. Lo que sí es nuevo es la centralidad de estas nociones dentro de todo el esquema interpretativo de la historia y de la sociedad. Así, para Marx, la estructura misma de la sociedad puede dividirse de acuerdo con la relación que sus diversos elementos mantengan con respecto a la producción; si son parte de ella, pertenecerán a la infraestructura de la sociedad, o base de la misma; mientras que todo el sistema valorativo, de creencias y de normas que existe en la sociedad será su superestructura. Como dice Marx en su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política:*

> En el proceso de producción social en el que viven, los hombres entra, en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estadio concreto del desarrollo material de las fuerzas de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que las superestructuras jurídicas y políticas se levantan y a las que corresponden formas concretas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia (*ihr Sein*), sino al revés, su existencia social la que determina su conciencia.[17]

Según estos postulados, las clases sociales serán, para el marxismo, infraestructurales en tanto en cuanto que emergen como consecuencia de la división del trabajo social, y superestructura-

16. Carta de Engels, en 1890, citada en R. Bendix y S. M. Lipset, *Class, Status and Power*, Glencoe, Illinois, 1953, p. 28.
17. K. Marx, *Werke*, vol. 13, pp. 8-9.

les en la medida en que participan desigualmente del sistema de prestigio, derecho, política y creencias que penetra toda la sociedad. Esas clases son varias, aunque dos tienden a destacarse más y más a medida que avanza el desarrollo capitalista: la burguesía, dueña privadamente de los bienes de producción, y el proletariado, dueño sólo de su capacidad de trabajo. Ahora bien, la importancia durante las largas fases del desarrollo capitalista de las otras clases sociales es muy grande, de modo que una división dualista de la sociedad moderna significaría una simplificación injustificable. Así Marx, en el último capítulo, inacabado, de *El Capital*, al describir las clases de su época, distingue tres: la de los «poseedores de mera fuerza de trabajo», la de los «poseedores de capital» y la de los «poseedores de tierra», cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, el beneficio y la renta de la tierra. Estas tres clases sociales son «las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el modo capitalista de producción».[18] Y en *Las luchas de clases en Francia* las distinciones son mayores: en la cumbre del poder social ve Marx una «burguesía financiera» compuesta de banqueros, «reyes de los ferrocarriles», propietarios de minas, de bosques, y grandes terrenos; le sigue la «burguesía industrial», potente, tras de la cual se encuentra la «pequeña burguesía con todas sus estratificaciones» y la «clase campesina», ambas sin poder político ya; por debajo de todas ellas se encuentra el proletariado, y por último, el *Lumpenproletariat*, literalmente el proletariado en andrajos.[19] El *Lumpenproletariat* es un subproletariado, un «ejército industrial de reserva», sumido en la miseria más absoluta, al que los capitalistas recurren sólo cuando la coyuntura económica es favorable y hace falta más mano de obra en sus factorías. Aparte de estos momentos, la masa marginal subproletaria vive en condiciones más infrahumanas que el proletariado. Todas las clases recién mencionadas existen y son de tener en cuenta en cualquier examen de la realidad social. Ello no obsta para que, dada la dinámica de la historia moderna, dos solamente sean las protagonistas, la burguesía y el proletariado.

La burguesía ha monopolizado todo el avance técnico, científico y cultural de los tiempos modernos y, durante su poderosa fase ascendente, lo ha llevado adelante. Al final se ha encontrado con todo el poder social concentrado en sus manos. Cuantos vestigios quedan de las estructuras feudales sobreviven sólo mediante su coalición y subordinación a la burguesía. La burguesía ha impuesto al mundo su modo de vida, su concepción del estado, de la propiedad y del derecho. Pero esta concepción o ideología no forma un sistema armónico, sino que muestra profundas contradicciones internas. Por ejemplo, las constituciones liberales burguesas proclaman principios igualitarios, pero sancionan la

18. K. Marx, *Das Kapital*, *op. cit.*, vol. III, pp. 941-942.
19. K. Marx, *Les luttes de classes en France*, Utrecht, 1964, pp. 56, 57 y 61 (1.ª ed., 1850).

propiedad privada, fuente de toda desigualdad bajo el capitalismo, cual si fuera un postulado sacrosanto. Además de todo esto, la burguesía, para ascender según su modo específico, es decir, mediante la conquista de la naturaleza y la expansión de la explotación de la energía natural, se ha visto forzada a crear una clase a su servicio, cuyas proporciones son mucho más vastas que ella, y cuyas cualidades le son diametralmente opuestas: el proletariado.

El proletariado es, por esta razón, una clase *sui generis*. Es una clase como las demás, en el sentido de que existe en lucha contra las otras y de que ocupa un lugar definido dentro de la estructura productiva, y no lo es porque encierra las semillas de la negación final del sistema clasista mismo. En efecto, el orden que impondrá al proletariado cuando le llegue la hora de dominar será un orden sin clases, porque vive en un estado en el que no hay propiedad privada, pues el proletario no posee nada, y «no tiene nada que perder salvo sus cadenas». En esto se distingue del esclavo, el cual es, él mismo, objeto de la posesión del dueño. El proletario es ya en cierto sentido libre: puede dejar de trabajar, aunque la alternativa a la que le somete el capitalista sea el hambre. Puede asimismo recurrir a la huelga, que es un acto de liberación contra el que el capitalista se ve impotente. Por estos rasgos específicos, pues, el proletariado es una clase original, cuya ascensión final representará el colapso de toda desigualdad social basada en clases sociales. Ello ocurrirá, en última instancia, de un modo revolucionario, es decir, dialéctico, pues la clase proletaria no convive con ninguna otra, sino que está enfrentada y en lucha constante, aunque de intensidad variable, con sus explotadores capitalistas. Pero para que tenga lugar la ascensión histórica final del proletariado será necesario un requisito de índole psicológica: la toma general de conciencia del proletariado.

Para Marx, el fenómeno de la conciencia de clase es común a todas las clases dominantes, y también a todas las ascendentes, pero es más agudo en las primeras cuando están en su cenit. Como hemos acabado de ver, el marxismo supone que la conciencia humana es determinada por la circunstancia; las clases, a causa de las circunstancias materiales que las separan entre sí, desarrollan modos diferentes de ver y entender el mundo y la vida. Parte de ello es la comprensión de sus propios intereses clasistas y del modo de defenderlos y promoverlos. Hay clases que carecen de conciencia colectiva de sus propios intereses. En *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx se refiere a menudo al campesinado obrero francés como un estrato sin conciencia de clase, incapaz por ello de velar por sus propios intereses y de colaborar con el proletariado.[20] En estos casos estamos ante una «clase en sí», y no ante una «clase para sí», para decirlo con un lenguaje acuñado por Kant con otros propósitos. Una clase no está completa si no es «para sí», si no vela por sus intereses y

20. *Ibid.*; contiene *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, pp. 209 ss.

lucha contra su explotación; la clase «en sí» es inerme e inocua, se presta a su utilización por los poderosos como si fuera una simple herramienta. Las clases superiores tienden a perpetuar esta condición de las inferiores. Para ello utilizan varias armas, como su mantenimiento en la ignorancia e incultura, pero sobre todo usan de la ideología.

Ya vimos algunos aspectos de lo que es la ideología en el sentido marxista. Ahora es menester resaltar sus funciones dentro del esquema de la lucha de clases cuyos trazos estamos dibujando. Uno de los escollos más difíciles de salvar por parte de una clase que desarrolla su propia conciencia, o sea, un conocimiento objetivo de su condición explotada y una voluntad de superarla revolucionariamente, es el de la ideología dominante. La clase superior impone su visión del mundo y el conjunto de creencias y normas de conducta que más le favorecen, en otras palabras, instintiva o deliberadamente apoya aquel sistema de valores que le ha llevado al poder y que le mantiene en él. Al rey le interesará que sus súbditos acepten como sagradas sus pretensiones al trono; al noble le interesará que sus vasallos no pongan en tela de juicio la existencia de una casta aristocrática hereditaria; y así sucesivamente. Las represiones ideológicas que han ensangrentado la historia tienen su origen en este fenómeno. Los cristianos no hubieran sido perseguidos en el Imperio romano si sus creencias no hubieran amenazado buena parte de la estructura esclavista de aquella sociedad: su religión fue aceptada cuando se hizo socialmente menos exigente y cuando las clases dominantes la adaptaron a sus propias necesidades. Esto nos lleva a la cuestión de la concepción de la religión en el pensamiento de Marx. Dos cosas se pueden afirmar: primero, que la religión es de naturaleza exclusivamente superestructural; segundo, que puede ser utilizada ideológicamente por las clases dominantes, en cuyo caso es, como dijo Marx en una expresión célebre, «el opio del pueblo». En otras circunstancias, la religión es sólo una invención humana: «el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre».[21] Mas mediante su uso ideológico, la religión, combinada con una ideología política, una visión histórica y otros elementos forjados o adoptados por la clase dominante, es parte de lo que Marx y Engels llamaron «falsa conciencia», que no es otra cosa que una visión ilusoria de la realidad; visión a la que la clase explotada puede adherirse fervientemente si las circunstancias históricas le llevan a ello.[22]

§ 5. La historia contemporánea: la revolución en Europa. — Armados del marco conceptual recién esquematizado, Marx y Engels se dedicaron, a partir de la aparición del *Manifiesto*, a estudiar e interpretar la historia contemporánea, no sólo para ilustrar sus propios convencimientos, sino muy especialmente para reelaborarlos y ampliarlos y dejar así un bien acabado método de investigación histórica y sociológica. El estudio de los acontecimientos históricos contemporáneos dotaba además a ambos autores de un nivel de concreción que de otro modo no hubiera sido alcanzado por su teoría. Sólo el análisis del cambio social concreto puede permitir la presentación de la interrelación entre los elementos subestructurales y superestructurales, el alcance de las crisis económicas, la vitalidad de las clases reaccionarias, la fuerza real de las progresistas. Este método obedece también a la exigencia teórica del marxismo de que no existen teorías verdaderas a priori: toda teoría debe ser probada mediante su enfrentamiento con los hechos conocidos. Si la experiencia no confirma la teoría, piensa Marx, la teoría debe o modificarse o descartarse; en este sentido Marx es un digno heredero de Bacon. La revolución de julio de 1848 da a Marx la oportunidad de comenzar a poner a prueba sus ideas históricas generales. La *Nueva Gaceta Renana* que él y Engels dirigían, comenzó a publicar su estudio de los eventos, bajo el nombre de *Las luchas de clases en Francia, 1849-1850*, durante este último año.

21. K. Marx, *Contribución a la crítica...*, *op. cit.*
22. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.*, *passim*.

Las luchas de clases en Francia relatan el fin de la monarquía del rey burgués, Luis Felipe, basado en la oligarquía financiera y el apoyo poderoso que recibió el nuevo gobierno por parte del movimiento socialista y la clase trabajadora en general, y cómo aquellas fuerzas burguesas que para nada habían participado en la lucha revolucionaria, se fueron apoderando poco a poco del gobierno. Marx demuestra cómo, dado el estado presente del desarrollo de la burguesía, del proletariado y del campesinado franceses, era imposible que los obreros pudieran imponerse al final. Resalta el hecho fundamental de su entrada, por primera vez, en un primer y efímero gobierno de coalición, o sea su aparición como fuerza política decisiva. Ataca el socialismo utópico, que no tiene en cuenta la marcha y las posibilidades exactas de la historia. La revolución sólo se puede hacer a favor de la corriente histórica; lo contrario es incitar a los oprimidos a sacrificios inútiles. La misión del revolucionario es marchar con la historia y acelerar procesos inevitables. Además, el revolucionario debe aprender las tácticas de cada clase, para saber operar contando con ellas. La pequeña burguesía, por ejemplo, sabe unirse con el proletariado cuando le conviene, para oponerse a la finanza monopolista, pero sabe también, como se vio durante la matanza de obreros de junio de 1848 (3.000 muertos, 15.000 deportados sin juicio) destruirlos sin piedad alguna. Parte fundamental de las tácticas de clase es la recién mencionada ideología: la pequeña burguesía de 1848 hacía gala de un republicanismo a la manera de 1789, pero sólo mientras ello le convenía.

La historia nunca se repite con exactitud matemática, pero ciertas pautas de conducta son de notar en los movimientos revolucionarios. El de 1848 tiene paralelos indudables con el comenzado en 1789, y ello es lo que Marx demuestra brillantemente en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Napoleón había establecido el

poder personal sobre la sociedad debilitada por el jacobinismo, cuyas fuerzas constructivas aún no habían tenido tiempo de cuajar. Su sobrino, años más tarde, se deja caer en medio de una situación bastante similar, y utiliza la astucia y la maniobra electoral para conseguir la victoria. Es interesante la importancia que Marx da aquí a las cualidades personales del político ambicioso. Naturalmente, las condiciones sociales generales son las que, en último término, permiten la ascensión al poder a individualidades de toda suerte, pero su capacidad personal tiene, a su vez, un valor de gran alcance. Una versión seria del marxismo da a las personalidades históricas el lugar que les corresponde en lo que respecta al grado con el que influyen en el curso de los hechos.

Engels, por su parte, publicaba en el *New York Daily Tribune* una serie de artículos que agrupó bajo el título de *Revolución y contrarrevolución en Alemania*.[23] Consiste este estudio en un análisis de los mismos eventos de 1848, pero dentro del marco germánico. También aquí se examina la mecánica contrarrevolucionaria, con las variantes específicas impuestas por la existencia de diversos niveles de desarrollo económico y multiplicidad de nacionalidades (alemanes y eslavos en algunos lugares) o de estados (prusianos, renanos, austríacos). Se muestra cómo las tropas eslavas que arrasaron Viena cooperaban con la reacción por su desconocimiento del mundo industrial, por su enajenación ideológica. También Engels se alza contra los «quijotes y sancho panzas» de las revoluciones, que creen que éstas pueden triunfar de un golpe, sin tener en cuenta los inmensos recursos de la reacción. Esto, naturalmente, no es desaconsejar la revolución, sino introducir en ella la estrategia, un arte del que Engels era gran admirador. Sus descripciones y análisis de los conflictos armados del siglo XIX, que se encuentran en abundancia a lo largo de sus muchos artículos, son de los más sobresalientes de la época. Dentro de este espíritu, Engels recomienda a las fuerzas proletarias la lectura atenta de la obra clásica sobre la estrategia del general prusiano Karl de Clausewitz (1780-1831), autor del célebre tratado *Sobre la guerra*.

La cuestión de la oportunidad del levantamiento proletario nunca dejó de preocupar a Marx y a Engels. Muchos años después de la revolución del 48, en la víspera del alzamiento del proletariado parisiense de 1870, en el curso del cual se estableció un gobierno con rasgos comunistas, Marx intentó disuadir a los obreros, precisamente por consideraciones de este tipo. Claro está que, una vez estalló la revuelta de la Comuna de París, tanto él como Engels le dieron su apoyo más incondicional. Las meditaciones de Marx sobre la gran tragedia de 1870 aparecieron en 1871 bajo el nombre de *La guerra civil en Francia*. Su crítica de la derrota del proletariado estriba en la poca preparación revolucionaria del mismo. Una vez la revolución se desencadena, hay que llevarla a las últimas consecuencias. El Comité Central

23. Publicados en *Werke*, *op. cit.*, vol. 8, pp. 5-109.

revolucionario cedió su poder a la Comuna, con lo cual se perdió el mando centralizado y se redujo mortalmente la eficacia de la revolución. El ejército proletario debía haber atacado Versalles y al gobierno sin dudar un momento. En vez de ello le dieron tiempo para recuperarse y sitiar a la gran ciudad. Dentro de ella, tampoco se tomaron ciertas medidas revolucionarias, como el haber prendido rehenes a miles (por ejemplo, los funcionarios del Banco de Francia), que hubieran aumentado la fuerza de los sublevados. Naturalmente, la Comuna no fue una derrota, en el fondo. A causa de la Comuna, dice Marx,

> ...la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y su estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Sea cual sea el resultado inmediato, se ha alcanzado un nuevo punto de partida de importancia histórica universal.[24]

Y es que, naturalmente, Marx consideraba las revoluciones particulares como momentos parciales de un gran movimiento histórico revolucionario total. Por eso hay que distinguir en su pensamiento entre revoluciones y revolución final. Esta última, que implica la disolución de todas las clases, merece una atención especial.

§ 6. LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA: LA REVOLUCIÓN EN ESPAÑA. — Intermitentemente, desde 1854 hasta 1873, Marx y Engels escribieron comentarios a los acontecimientos de España.[25] Con toda probabilidad, como pone de relieve Manuel Sacristán, el máximo valor de estos escritos resida en su interés metodológico, pues aclaran el procedimiento interpretativo de la historia, puesto ya de relieve en los estudios de Marx sobre la lucha de clases en Francia.[26] Gracias a este método interpretativo, Marx hizo observaciones sobre España, que a menudo han encontrado confirmación en las tareas de nuestros historiadores. Aparte de este elemento de anticipación, el valor de los escritos marxistas sobre España reside en haber sabido ilustrar cómo los principios generales de la dialéctica histórica, tal como son concebidos por Marx, no entran en colisión con las circunstancias peculiares de cada sociedad, aun de aquellas, como la española, que parecen carecer de una evolución burguesa semejante a la de las naciones del noroeste europeo. Es decir, Marx asume «resueltamente la re-

24. John Lewis, *op. cit.*, lo cita, p. 146.
25. Aparecieron los de Marx en el *New York Daily Tribune*, en dos series, con los títulos respectivos de «Revolutionary Spain», 1854, y «Revolution in Spain», 1856; en la *New American Cyclopedia*, 1858; y en el *Putnam's Magazine*, 1855. Los de Engels también en la mencionada enciclopedia yanqui, al mismo año y en el *New York Daily Tribune*, 1860, así como su serie llamada luego «Die Bakuninisten und der Arbeit», de 1873, publicada en *Der Volkstaat*, que forma parte de la crítica general marxista del anarquismo.
26. Manuel Sacristán en K. Marx y F. Engels, *Revolución en España*, Barcelona, Ariel, 2.ª ed. 1966, pp. 7-8.

levancia metodológica de ese "rasgo diferencial" y realiza un estudio histórico inequívocamente encaminado a la comprensión de la peculiaridad, único camino transitable para llegar a entender la acción de leyes sociales generales en un medio determinado».[27]

Según Marx, los movimientos revolucionarios españoles posteriores a la guerra de la Independencia son notablemente uniformes, si exceptuamos las revueltas carlistas. Ello se debe a que el ejército, a causa de la debilidad del estado, es la única institución poderosa con que se enfrenta la corte. En España, «los sectores movilizables de la nación se han acostumbrado a ver en el ejército el instrumento natural de todo movimiento nacional»;[28] no obstante, de 1830 a 1850, las ciudades se van percatando de que el ejército va entrando al servicio de rivalidades partidistas y no al de la nación. La consecuencia es que, poco a poco, la población misma comienza a hacer presiones sobre el ejército, para hacérselo suyo en sus reivindicaciones. Así, después de la Vicalvarada de 1854, se realiza en algunos lugares la fusión pueblo y ejército. Sin embargo, la contraofensiva reaccionaria pudo frenar al fin estos pasos hacia delante. Y ello no se debió sólo al poder militar o económico de la reacción, sino al control que ella ejerce a través de su ideología reaccionaria; así, a raíz de los mismos hechos, y discutiendo la figura de Espartero, dice Marx que:

una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que, en el momento mismo en que el pueblo parece estar a punto de dar un gran paso e inaugurar una nueva era, sucumbe a ilusiones del pasado y pone todo el poder e influencia tan costosamente conquistados en manos de hombres que representan, o se supone que representan, el movimiento popular de una época ya terminada. Espartero es uno de esos hombres tradicionales que el pueblo acostumbra a cargarse a las espaldas en los momentos de crisis sociales y que, como el perverso viejo que hundía obstinadamente sus piernas en torno al cuello de Simbad el Marino, son luego muy difíciles de descabalgar.[29]

Hay otros fenómenos que explican, además, las peculiaridades de la historia española decimonónica. Entre ellos está la larga tradición de insurrecciones contra favoritos reales, de la que hay ejemplos permanentes desde el siglo XIV, cuando la nobleza se alzó contra don Álvaro de Luna, favorito de Juan II de Castilla, hasta el motín contra Manuel Godoy, favorito de Carlos IV, que abrió la guerra de la Independencia. Casi todas estas insurrecciones, empero, no son revoluciones serias, afirma Marx.[30] La primera vez que se perfila un movimiento genuinamente revolucionario

27. *Ibid.*, p. 13.
28. *Ibid.*, p. 31.
29. *Ibid.*, p. 37.
30. Marx considera la revuelta de los comuneros como pura reivindicación feudal, cf. con la tesis opuesta de Maravall, que presentamos en nuestra introducción al capítulo dedicado a la Revolución francesa.

es con la guerra antinapoleónica, pues el estado absolutista borbónico no había logrado desmoronar las estructuras feudales que dominaban la distribución territorial del país, la propiedad rural y la estructura de los municipios. Pero la guerra de la Independencia hizo que lucharan juntos elementos eminentemente heterogéneos, los unos por la regeneración moderna del país, los otros por la vuelta a módulos tradicionalistas. Así, en plena guerra, vemos cómo los elementos revolucionarios, «con el fin de fomentar el espíritu patriótico del pueblo», apelan a los «prejuicios nacionales de la vieja fe popular». Marx insiste aquí en esclarecer el hecho de la complejidad de los conflictos en los cuales una nación entera lucha por objetivos aparentemente idénticos. Las contradicciones siguen latentes, y surgirán más violentas que nunca cuando se haya suprimido el común enemigo. Sin embargo, para que aparezcan con toda nitidez, tienen que madurar los intereses que oponen unos grupos sociales contra otros. Por la falta de madurez burguesa de España, por ejemplo, nos encontramos con que la misma Constitución de Cádiz reproduce los antiguos fueros, puestos en el lenguaje de la Revolución francesa y modificados un tanto para encajar con los tiempos nuevos. La reducida burguesía española no estaba en condiciones de producir un documento público del alcance del promulgado por la francesa en su Asamblea de París.

Engels, que ya había comentado asuntos españoles en sus artículos periodísticos sobre *La guerra mora*, es decir, sobre la conquista de Tetuán por O'Donnell, escribió, en 1873, otra serie sobre la sublevación anarquista española del mismo año. Su fin era no sólo describirla, sino también redondear la gran polémica antianarquista sostenida por Marx y por él mismo desde que atacaran a Max Stirner y a Proudhon, muchos años antes. Engels considera que la insurrección española es vergonzosa.[31] Según él,

España es un país tan atrasado desde el punto de vista industrial que es imposible hablar siquiera en ella de una emancipación inmediata de la clase obrera. Antes de que pueda llegarse a ello tiene que atravesar España un desarrollo de varios estadios y superar una serie de obstáculos. La República ofrecía la posibilidad de comprimir ese proceso en el lapso de tiempo mínimo y posible, así como la de eliminar rápidamente los obstáculos aludidos. Pero esa oportunidad sólo podía aprovecharse mediante la intervención política de la clase obrera española.[32]

Es, dice Engels en *Los bakuninistas en acción*, el apoliticismo anarquista el que ha hundido la posibilidad inmediata de la proletarización de España a través de la industrialización. De nuevo surge aquí el tema de la oportunidad histórica del levantamiento proletario. El abstencionismo bakuninista, que había arraigado

31. F. Engels, *Los bakuninistas en acción*, en K. Marx y F. Engels, *La revolución en España*, *op. cit.*, p. 224.
32. *Ibid.*, p. 225.

en el anarquismo español, no podía ser sino fatal para el futuro de las fuerzas genuinamente revolucionarias en la Península Ibérica. Los anarquistas, concluye Engels, «nos han dado en España un ejemplo insuperable de cómo *no* se hace una revolución».

§ 7. Revolución total y dictadura del proletariado. — Frente a las revoluciones parciales, cuya historia Marx y Engels se esforzaron en describir, se alza la inevitable revolución final, que ha de acabar por completo con la burguesía y con su modo particular de producción. Ésta llegará, principalmente, de la dinámica interna del capitalismo, con sus crisis periódicas cada vez más graves, su destrucción paulatina de la demanda efectiva, y su concentración monopolística del capital. La dinámica del capitalismo hace que, en ciertos momentos de su desarrollo, las fuerzas de producción entren en contradicción con las relaciones humanas de producción y, por lo tanto, con la forma de distribución de la propiedad privada. Cuando estas últimas son retrógradas, es decir, cuando ya no fomentan la producción, comienza una era revolucionaria.[33] Esta contradicción adquirirá inmensas proporciones en el momento final del capitalismo. Mientras tanto, todas las demás revoluciones serán parciales, y se ventilarán al nivel meramente estatal, o político.

Durante la época del predominio burgués, el proletariado lucha por ocupar el estado, que no es un todopoderoso ente metafísico, sino simplemente el instrumento de opresión de la burguesía. Ideológicamente, la burguesía presenta al estado como un representante que encarna a la nación o comunidad nacional. No hay tal comunidad; la idea de comunidad nacional es un fetiche burgués, pues en el seno de las naciones existen irreconciliables antagonismos clasistas. Estos antagonismos adoptan necesariamente formas políticas porque la existencia del estado lo impone. Los obreros se van dando cuenta de que, por mucho que se organicen en sindicatos y que hagan valer sus reivindicaciones mediante la huelga, la manifestación y el trabajo lento, habrá un límite a lo que puedan concederles los patronos. Es entonces cuando se lanzan a la conquista del estado, el gran instrumento represivo desarrollado por la burguesía. Por eso la revolución es esencialmente un acto político, dice Marx, que consiste en el derrocamiento de un poder atrincherado tras el estado. El socialismo, que es el primer objetivo de la revolución, debe comenzar con el apoderamiento del poder político.[34]

El objetivo principal es, claro está, el comunismo, mas a él sólo se puede llegar después de una época de transición, durante la cual el proletariado detenta todo el poder del estado heredado de la sociedad anterior. Al mismo tiempo lo detenta dictatorialmente, pues no puede permitir a la vencida burguesía que vuelva por sus fueros y reestablezca el sistema capitalista. Esta idea de

33. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política, op. cit., loc. cit.*
34. K. Marx, art. II (1844), MEGA I-3, pp. 22-23.

una dictadura provisional del proletariado como parte inherente a la revolución final es antigua en Marx, pero aparece con claridad en su *Crítica del programa de Gotha,* escrita contra los planes políticos del Partido Socialdemócrata alemán.[35] Lo cual no obsta para que no se encuentren grandes precisiones en Marx y Engels acerca de las formas concretas que adoptará dicha dictadura; esto está de acuerdo con el espíritu realista de ambos autores. La idea de la dictadura del proletariado, como la del colapso del capitalismo o la de la formación de un mundo comunista, son ideas que se realizarán en el futuro y por lo tanto toda descripción detallada entra dentro del oscuro terreno de lo utópico. La prognosis forma una parte fundamental del sistema filosófico marxista, porque, al pretender ser científico, tiene que saber prever. La complejidad inmensa de la sociedad humana, hace que, no obstante, Marx y Engels se limiten en sus afirmaciones de detalle y largo plazo. En cuanto al caso concreto de la dictadura del proletariado, ya el *Manifiesto* afirmaba que esta se haría innecesaria en cuanto el estado mismo se hiciera innecesario. Suprimida totalmente la burguesía, creado un sistema socialista de propiedad y producción, el estado irían desapareciendo y las relaciones económicas e interhumanas de tipo comunista comenzarían a hacer su aparición.

§ 8. El comunismo. — El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada,* de la *autoalienación humana* y así, la *conquista* real de la naturaleza *humana*, por y para el hombre. Es la vuelta del hombre como ser *social*, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo previo. El comunismo... es la solución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. Es la solución verdadera del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivización y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución al misterio de la historia...[36]

El comunismo es, según implica esta cita, el reino de la libertad. Este reino empieza sólo cuando el trabajo esclavo de la naturaleza o impuesto por otros hombres deja de existir. De modo que el comunismo cae ya fuera de la esfera propia de la producción de bienes, una producción que la perfecta racionalización del mundo comunista habrá logrado simplificar y hacer más que llevadera para los hombres. En realidad, durante esa época futura, los hombres trabajarán libremente, para realizarse a sí mismos y alcanzar la plenitud que otras épocas les negaron. La actividad humana aumentará, pero esa actividad, dice *El capital,* sólo se llevará a cabo a niveles dignos de seres humanos.[37] Se trata del «desarrollo de las potencialidades humanas por sí mismas». No es posible describir la condición comunista con mayor detalle,

35. Cf. Jean Touchard et *alii, Histoire des idées politiques,* vol. II, París, 1965 (1.ª ed., 1959), p. 650.
36. *Ökonmische-phil. Man.* MEGA I-3, p. 114.
37. K. Marx, *Das Kapital, op. cit.,* vol. III, cap. III-2, pp. 873-874.

porque no la conocemos, ni sabemos cómo será exactamente el hombre nuevo que surgirá entonces. Sabemos solamente, indica Marx, que la historia marcha indefectiblemente hacia esa meta. La naturaleza misma de la historia a partir del establecimiento de la sociedad comunista es un secreto aún. Su cualidad tendrá que ser radicalmente diferente, pues si lo esencial de la historia conocida es la lucha de clases, y ésta desaparece, se podrá colegir que la historia misma desaparece. Quizá lo más adecuado al pensamiento de Marx sea afirmar que la sociedad comunista seguirá conociendo la historia, pero que ésta será radicalmente diferente de la nuestra, pues no estará dominada por la opresión, sino que pertenecerá totalmente al reino de la libertad humana.[38]

§ 9. La síntesis de Engels. — Las teorías, análisis y diagnósticos sociales que han sido examinados en este capítulo y en el que le precede poseen un notable grado de unidad interna, sobre todo si nos fijamos en el método y propósitos principales que las vertebran. Ello no significa que, en su conjunto, la obra marxiana esté exenta de ambigüedades o insuficiencias. Al contrario, éstas son lo suficientemente claras como para que, desde el primer momento, surgiera la necesidad de solventarlas por parte de los propios seguidores de la concepción marxista. Los fundadores mismos de esa concepción fueron quienes iniciaron esta tarea, la cual continúa aún, en plenas postrimerías del siglo XX.

La preponderancia cultural, política e intelectual que fue adquiriendo la interpretación marxista dentro del movimiento socialista durante las últimas etapas de la vida de sus fundadores forzó a éstos, y muy en especial a Engels, que sobrevivió a Marx, a una creciente actividad de explicación, puntualización y síntesis de su propia obra. Marx, enfrascado en la elaboración del volumen III de *El Capital,* obra que no podría acabar ya, dejó a su compañero el mayor peso de la tarea de esclarecimiento y hasta de popularización de su obra, cosa que él aceptó con su proverbial modestia y dedicación. Esta decisión, tomada de común acuerdo, estaba destinada a tener consecuencias muy importantes, pues Engels, en sus últimos años, se fue inclinando hacia una concepción determinista y cientifista, cuasi positivista, de la sociedad y su historia. Aunque no abandonó la tradición dialéctica que inspiraba su obra se acercó cuanto pudo al fuerte positivismo de la época y, por lo tanto, a un materialismo sin duda excesivamente simplista.

En la docena de años que separan la muerte de Marx de la de Engels —esta última ocurrida en 1895— cristaliza una tendencia que ya se estaba perfilando en vida de Marx: la promulgación de una doctrina (y no sólo de una teoría) marxista. Engels, en estrecha colaboración con varios discípulos suyos, como Kautsky, Bernstein y Plejánov —que serán examinados más adelante— se

38. El lector hallará información adicional sobre el pensamiento de Marx y de Engels en los capítulos siguientes, en especial V y VI del presente Libro Quinto.

convirtió en fuente principal de esa actividad promulgadora. Según su criterio, tras la desaparición de Marx lo esencial era mostrar que el marxismo era, ante todo, una visión científica del mundo. Con singular intuición Engels comprendió que la ciencia se había convertido en una fuente esencial de legitimación en el mundo cada vez más secularizado de la época, y que el soporte de la cientificidad a un movimiento liberador y revolucionario podía dar un resultado extraordinario. Tal soporte inspiraba ya, naturalmente, toda la obra anterior suya y de Marx, pero fue su nueva explicitud lo que le dio la fuerza ideológica final.

Con característico estilo marxiano, de polémica directa (a veces contra autores de muy segunda categoría) Engels arremetió, de 1876 a 1878, contra el texto de un tal Eugen Dühring, en el cual éste presentaba una visión cientifista y positivista, asaz vulgar, del socialismo. El volumen de Engels contra Dühring apareció con el título de *La revolución de la ciencia según el señor Eugen Dühring*[39] y pronto recibió el título más sencillo y popular de *Anti-Dühring,* en sus sucesivas ediciones, prolongadas por el autor, y en las que éste puso de relieve la ayuda de Marx en su elaboración. Con el pretexto de combatir el socialismo de Dühring, Engels emprendió en ese libro una sistematización sencilla de las ideas del marxismo que evitaba las posiciones vagas y eclécticas de aquel autor. Ello proporcionó al libro, de mucha más fácil lectura que *El Capital* y otros textos clave, una inmediata popularidad. Tal sistematización la realizó Engels afirmando que el marxismo proponía un conjunto de leyes del desarrollo social tan sólidas como las que Darwin había propuesto para la biología[40] y que, por lo tanto, se trataba de una teoría verdadera, que no admitía tratamiento superficial ni dudas infundadas. Sólo había un socialismo científico, el formulado por Marx, y todos los demás eran utópicos, románticos y equívocos.

Las leyes de la evolución histórica expuestas por Marx, según Engels, son leyes objetivas, en gran manera independientes de la voluntad y de la razón subjetiva de los hombres. Son las que han llevado del feudalismo a la sociedad burguesa. Son las que con férrea inevitabilidad llevarán del capitalismo al socialismo. La fe en la razón del hombre —a través de cuya actividad crítica éste transforma su realidad para hacerla más adecuada a la moral y que es característica de la herencia hegeliana del marxismo—, se transfiere aquí a una fe determinista en la marcha objetiva de la especie humana a través de la historia. Obras subsiguientes de Engels, como por ejemplo *El origen de la Familia, de la Propiedad privada y del estado,* de 1884, no hicieron sino presentar la evolución de la humanidad en términos de leyes inevitables y fuerzas anónimas. Y es importante constatar que estos escritos, mucho

39. *Herrn Eugen Dühring Umwaelzung der Wissenschaft* es el irónico título en alemán.

40. La comparación entre Darwin y Marx se halla en el discurso pronunciado junto a la tumba de Marx, 17 de marzo, 1883.

más leídos que los textos clave de Marx, pronto adquirieron un peso realmente canónico en el marco del movimiento obrero y en el pensamiento de sus dirigentes.[41] Como lo había de adquirir más tarde su obra póstuma, publicada en 1925, la *Dialéctica de la Naturaleza*, en la que Engels explicaba lo que había de recibir el nombre de «materialismo dialéctico», en una versión mucho más rígida de la que hemos visto en el capítulo anterior.

En las páginas que siguen y en otras posteriores podremos constatar las consecuencias de este viraje o, si se prefiere, cambio de énfasis, en el pensamiento marxista, iniciado por uno de sus propios fundadores en sus esfuerzos por producir una síntesis asequible y simplificada de su contenido.

41. G. Lichtheim, *Marxism, An historical and critical study*, ed. revisada, Nueva York, 1970, p. 241.

Capítulo V

LA PRIMERA EXPANSIÓN DEL SOCIALISMO

§ 1. Primer desarrollo del movimiento socialista. — Los años que siguieron a la derrota de la revolución de 1848 fueron, en apariencia, negativos para el movimiento socialista. Lo cierto, sin embargo, es que este movimiento, como tal, puede decirse que surge entonces. Anteriormente, desde Babeuf hasta la fundación de la pequeña Liga de los Justos, más tarde llamada de los Comunistas, nos encontramos sólo con pequeños grupos aislados, dirigidos por discípulos de los grandes utópicos del socialismo, es decir, por saint-simonianos o fourieristas, o por agitadores comunistas de ideas confusas, tales como Wilhelm Veitling. La represión de la revolución, combinada con la magnitud de la misma, actúa como gran fuerza aleccionadora para los socialistas europeos. A partir de ese momento el movimiento socialista entra en su fase de organización. La gran disputa entre anarquistas y socialistas delimita los campos, así como la subsiguiente entre marxistas y socialdemócratas. Por último, la gran revolución rusa divide una vez más al movimiento socialista, el cual, a su vez, tampoco deja de crecer. El propósito del presente capítulo es el de trazar los grandes rasgos de esta fase del desarrollo de la teoría socialista.

Durante los años cincuenta el movimiento socialista tuvo que operar, en gran parte, en condiciones de clandestinidad. Uno de los grupos más importantes era la Liga Comunista, uno de cuyos dirigentes era Karl Marx. La Liga, empero, fue desarticulada por la policía alemana, la cual forjó documentos falsos para el juicio. Marx escribió entonces sus *Materiales, elucidaciones y escritos referentes al juicio de los comunistas en Colonia;* naturalmente su denuncia contra las ilegalidades del régimen prusiano no sirvieron de nada a los procesados. Parecida suerte corrieron otros grupos menores. Mientras tanto, en Inglaterra, el país más avanzado industrialmente, el Cartismo, único gran movimiento, estaba agonizante y nada serio quedaba de él después de 1848. Sin embargo, un nuevo sindicalismo comenzaba a echar raíces. Sus resultados se verían en la década siguiente, a partir de 1860. En el continente, la mayoría de los dirigentes socialistas se inclinaban por el cooperativismo, vista la fuerza tremenda de la reacción. Indirectamente, el cooperativismo acrecentó la capacidad

industrial y política de los obreros, y los preparó para la nueva era de luchas sociales que surgiría al final del ciclo económico favorable. Finalmente, el marxismo, como doctrina revolucionaria, comenzaba a asentarse firmemente en las mentes de muchos dirigentes del proletariado. A partir de este momento, el marxismo ya no podía ser ignorado por ningún socialista; y unos lustros más tarde el marxismo ocupará de una u otra forma casi todo el campo del pensamiento socialista.[1]

§ 2. LA SOCIALDEMOCRACIA Y FERDINAND LASSALLE. — Las tendencias especulativas y contemplativas del socialismo alemán encontraron nueva oportunidad para manifestarse durante los años de represión que siguieron a la fallida revolución de 1848. En efecto, durante este período, Alemania presencia el florecimiento de un socialismo meramente teórico, con tendencias estatistas y de claro origen hegeliano. El estatismo —la idea de que la revolución se puede hacer desde arriba, con el poder del estado establecido— era una doctrina que no podía ser vista con desagrado por parte de la Prusia autoritaria y paternalista. El ejemplo más característico de esta tendencia es quizás el dado por Karl Johann Rodbertus (1805-1875), quien publicó unas *Cartas sociales* en 1850 y 1851, reeditadas en 1875 bajo el nombre de *Luz sobre la cuestión social*,[2] las cuales, según algunos antimarxistas, influyeron sobre el pensamiento de Marx, cosa negada por Engels.[3] El caso es que Rodbertus también consideraba que el trabajo era la única fuente del valor, pero creía que el individuo debía ser retribuido sólo en la medida de su trabajo. Marx consideraba, por el contrario, que sería imposible hallar la medida exacta de la aportación de cada individuo al producto total de la riqueza capitalista. Rodbertus proponía un sistema de retribuciones a los obreros basadas en la productividad, una idea emparentada con las teorías de Owen en su administración de la empresa. Con el aumento en la retribución los obreros superarían el círculo vicioso de tener que recibir salarios de subsistencia y las crisis capitalistas serían eliminadas, pues, según Rodbertus, las crisis se deben al casi nulo poder adquisitivo del proletariado. Estos cambios en el sistema retributivo podían ser iniciados por el estado, el cual, por otra parte, podía también colaborar en otras zonas de reforma: concesiones de créditos a los más pobres, control de la usura, etc. Éste sería el principio de un cambio paulatino, no revolucionario, hacia la sociedad socialista del futuro.

Muchos son los puntos de contacto de Rodbertus con Ferdinand Lassalle (1825-1864), uno de los fundadores de la socialdemocracia europea. Este judío de Silesia, individualista, brillante y emprendedor, había trabajado con Marx y Engels en la *Nueva Gaceta Renana*, en Colonia. Preso por revolucionario, ayudó al

1. Cf. G. D. H. Cole, *Socialist Thought, Marxism and Anarchism 1850-1890*, Londres, 1961 (1.ª ed., 1954), pp. 1-13.
2. K. J. Rodbertus, *Zur Beleuchtung der sozialen Frage*, Berlín, 1875 y 1885.
3. G. D. H. Cole, *op. cit.*, p. 21.

salir de la cárcel, financiera y editorialmente, a Marx, que estaba exiliado en Londres, desde Berlín, pero sus relaciones pronto se deterioraron. La actividad política de Lassalle fue realmente fabulosa, pero acabó truncada por un duelo en el que se batió por el supuesto honor de una condesa alemana. La filosofía política de Lassalle, expuesta principalmente en su libro *El sistema de los derechos adquiridos*, transpira un obvio idealismo hegeliano que intenta explicar las diferentes formas de distribuir la propiedad y de producir bienes a través del *Volkgeist* de la época. A pesar de la vaguedad de esta noción, Lassalle basó su doctrina económica sobre bases más plausibles. Su crítica contra el capitalismo giraba en torno a la llamada «ley de hierro del salario», que ocupaba un lugar central en las teorías económicas de Rodbertus. Esta ley tiene antecedentes muy claros en los fisiócratas, pero sobre todo en Ricardo y hasta en Malthus. La ley de hierro del salario dice que el aumento en productividad del trabajo no redunda en beneficio de los trabajadores, sino en beneficio de los receptores de beneficios y rentas. Además, como Malthus diría, si suben los salarios, aumenta la población, con lo que se vuelve de nuevo al mero nivel de subsistencia y a los salarios mínimos otra vez. Esta idea fue duramente combatida por Marx, que parece haberla apoyado en sus primeras obras. Para Marx, los obreros son defraudados sea cual sea el salario percibido, mientras exista propiedad privada y plusvalía.

En 1863 Ferdinand Lassalle fundó la *Allgemeine Deutsche Arbeiterverein* o Unión General Alemana de Trabajadores, y con ello el principio de una tendencia socialista que ha recibido el tautológico nombre de socialdemocracia. Como Lassalle muriera al año siguiente, le sustituyó en la dirección de la Unión General Johann von Schweitzer (1833-1875), hombre tan capaz como autoritario. Durante el Congreso de Gotha de 1875 este movimiento se unió al fundado por dos seguidores de Marx, August Bebel (1840-1913) y Wilhelm Liebknecht (1826-1900), creado también en 1863 y que se llamaba Partido Socialdemócrata de Trabajadores. En 1891, en el Congreso de Erfurt, vino a llamarse Partido Socialdemócrata Alemán. Este partido existe aún en Alemania occidental. Su política difirió inmediatamente de la preconizada por Marx. El punto inicial de discrepancia más importante fue la cuestión alemana, es decir, la unificación del país. Aunque no hay razón para dudar de la genuina hostilidad de Lassalle contra la burguesía, este revolucionario se dio cuenta de la potencia del estado prusiano, y entró en negociaciones con Bismarck, con el propósito de ofrecerle su apoyo a cambio del sufragio universal. Como hegeliano que confiaba en el poder omnímodo del estado, Lassalle creía que, una vez dominado éste por el voto proletario, comenzarían las reformas necesarias para encaminar la sociedad entera hacia el socialismo.[4]

4. Karl Diehl, *Über Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus*, Jena, 1922, pp. 296 ss.

En el futuro, la socialdemocracia alemana pasaría a estar profundamente influida por el marxismo, pero en sus primeras fases no fue así. El estatismo lassalliano chocaba con el pensamiento de Marx, y éste no vaciló en atacarlo, antes y después del fallecimiento de Lassalle. La disputa entre ambos hombres no debe reducirse al dilema reformismo-revolución,[5] pues en ella jugaba un papel fundamental la cuestión de la táctica revolucionaria a seguir. Lassalle quería conseguir el sufragio universal a toda costa, aunque para ello tuviera que ayudar a Bismark en sus planes de unificación de Alemania por la fuerza. Los peligros que para Marx entrañaba la colaboración con el poder imperial prusiano están expuestos en su *Crítica del programa de Gotha*, sobre el mencionado congreso, que dio verdaderamente origen a la socialdemocracia. Este escrito es también notable por sus distinciones entre la etapa socialista y la comunista, distinciones que estaban un tanto confusas entre los socialdemócratas. Durante el período socialista de transición, Marx afirmaba, los ingresos individuales procedentes de la plusvalía desaparecerían, mas no los salariales. Tales ideas fueron lentamente adaptadas por la socialdemocracia, aunque no la crítica general de la estrategia a seguir. A partir de este momento, surgen dos socialismos, uno que lleva hacia el implantado por los bolcheviques en 1917, y otro que es el del socialismo parlamentario típico de los países occidentales de Europa.

§ 3. Las primeras Internacionales. — Desde 1830 hay trazos de intentos de plasmar los sentimientos de solidaridad de los diversos proletariados nacionales en una agrupación internacional. Así, el *Manifiesto Comunista* acababa con una llamada a la unión internacional revolucionaria de los obreros. La Asociación Internacional de Trabajadores se fundó, después de algunas vicisitudes, en 1864, en Londres, obra al principio de obreros franceses e ingleses a los que pronto se unieron algunos mazzinianos italianos, y varios emigrados polacos y alemanes, entre los que se contaba Karl Marx. Éste fue quien pronunció la alocución inaugural de la Internacional, en la que subrayó la agravación de la situación de la clase trabajadora desde la revolución de 1848 y la necesidad de organizar el movimiento obrero en un plano internacional. Sin embargo, la heterogeneidad de sus elementos pronto minó su eficacia: los sindicalistas ingleses la miraban con recelo, pues no querían sufrir la entrada de mano de obra barata procedente del continente, mientras que en otros países, como Italia y España, no se consiguieron afiliados durante los primeros años. Andando el tiempo, no obstante, la Asociación Internacional va tomando incremento. La gran crisis económica de 1867 provoca grandes movimientos huelguísticos en los años siguientes que la fortalecen. Mas precisamente a causa de sus recién adquiridas vastas proporciones, la Internacional abriga entonces tendencias dispares y las crisis ideológicas no se hacen esperar.

5. George Lichtheim, *Marxism*, Londres, 1961, p. 93.

En 1869, la Internacional acepta en su seno la Alianza Internacional recién fundada por Bakunin. El anarquismo bakuninista progresa entonces rápidamente en ella. Marx sale al paso de esta tendencia, pero no consigue eliminarla durante el Congreso de Basilea de 1869. Durante el mismo, Bakunin acusó a Marx de propugnar el autoritarismo dentro del movimiento obrero; y Marx a Bakunin de atolondramiento en la acción revolucionaria y de falta de bases científicas.[6] Sin que la Internacional se incline por ninguno de los dos campos, estalla la Guerra Francoprusiana, que une a los internacionales en una vana lucha pacifista. Para ellos, la guerra es un acto criminal organizado por la burguesía, y fruto de sus intereses conflictivos. Proclamada la república en Francia, Bakunin se precipita «a abolir el estado» en Lyon, con otros correligionarios suyos. El intento fracasa tragicómicamente, pero en París estalla la revuelta de la Comuna, el 18 de marzo de 1870.

Los internacionales de París animan la revolución, aunque sean minoría en el Consejo de la Comuna. Parcialmente a causa de ello, la Asociación Internacional de Trabajadores sufre una crisis final. Las facciones la dividen y el terror de los gobiernos europeos ante la revuelta parisiense envuelve a los internacionales en una atmósfera de represión. En España, la Internacional es declarada fuera de la ley y en el Norte de Europa se persigue y encarcela a los internacionales. En condiciones muy precarias, con pocos delegados, tiene lugar entonces la Conferencia de Londres, en 1871, en la que Marx hace triunfar su criterio, a pesar de la oposición de varios delegados, en especial del anarquista español Anselmo Lorenzo, a quien había alojado en su propia casa, y cuyas memorias ya citadas reflejan muy bien el ambiente revolucionario de la época. Marx proponía la constitución de un partido político del proletariado, única solución para conseguir la supresión definitiva de las clases sociales. El proletariado debía politizarse: de lo contrario estaría fuera de combate antes de entrar en la lucha. Naturalmente, estas posiciones eran inaceptables para los anarquistas, máximos campeones del apoliticismo proletario. La escisión final, y con ello la disolución de la primera Internacional obrera, se consuma en el Congreso de La Haya de 1872.[7]

La Segunda Internacional, sin embargo, pudo formarse veinte años más tarde, en el Congreso de Bruselas de 1891, animado por Friedrich Engels. La expansión de los movimientos obreros, el influjo del marxismo en la socialdemocracia, el crecimiento del sindicalismo, y otros factores coadyuvaron en esta reconstrucción de la antigua Asociación Internacional de Trabajadores. La lucha antianarquista continúa, pero es ya más fácil, pues los libertarios

6. Annie Kriegel, *Les Internationales ouvrières*, París, 1964, p. 22.
7. Miklós Molnár, *Le déclin de la première Internationale*, Ginebra, 1963, *passim*.

han dejado el seno de la organización. Al mismo tiempo, el prestigio ideológico del marxismo impone una unidad teórica bastante considerable. Ésta se plasma en el famoso Programa de Erfurt, de 1891, elaborado por Kautsky con ayuda de Engels. Pero tal unidad no es la suficiente para que en sus últimos años Engels pueda abandonar la lucha ideológica. Su *Anti-Dühring* está escrito contra la filosofía de un escritor que podía haber influido excesivamente en la orientación teórica de la socialdemocracia alemana. Para esa época, sin embargo, existía ya en Europa un grupo considerable de intelectuales, la primera generación, en realidad, de pensadores marxistas, la mayor parte de los cuales colaboraban activamente en la vida de la II Internacional. Pero sus puntos de vista no coincidían.

Los primeros teóricos del marxismo se enfrentaban con una situación nueva: existían partidos socialdemócratas en un buen número de países, vastos movimientos sindicalistas, nuevos proletariados en regiones recién industrializadas. Al mismo tiempo, se habían producido cambios políticos, tales como la extensión del derecho al sufragio o la presencia de partidos socialistas en algunos parlamentos. Éste era el caso especial del Partido Socialdemócrata alemán, cuyos dirigentes teóricos eran Wilhelm Liebknecht (1826-1900) y August Bebel (1840-1913). Ambos se opusieron a las tendencias lassallistas dentro de la socialdemocracia, y militaron dentro de las tendencias pacifistas y antiimperialistas; así, se opusieron a la anexión de Alsacia y Lorena por parte de Alemania. Ninguno de los dos fue un gran teórico, pero se entregaron a la tarea de hacer que el marxismo se convirtiera en la doctrina de un gran partido proletario. El Partido Socialdemócrata halló imitadores en Bélgica, Suiza, Austria, Francia. En España, Pablo Iglesias (1850-1925) había fundado el Partido Socialista Obrero Español, con criterios también marxistas, y se había aliado con la Unión General de Trabajadores. Este partido pronto se caracterizó por su respeto a los principios parlamentarios y su preferencia por la solución pacifista de los conflictos laborales, en contraste con los anarquistas del mismo país.[8] Algo parecido puede decirse del Partido Socialista Italiano. Mientras tanto, otros movimientos obreros, como el inglés, parecían reacios a la aceptación de la doctrina marxista. No obstante, al margen de este hecho, se iban perfilando tácticas reformistas bastante similares, en especial entre los socialistas británicos y los españoles, aunque los primeros fueran mucho más numerosos que los segundos.

§ 4. REVISIONISMO Y REFORMISMO: BERNSTEIN Y KAUTSKY. — Los cambios sociales recién apuntados provocaron ciertas corrientes doctrinales que han sido bautizadas con los nombres de reformismo y revisionismo. La primera, representada en Francia por la Federación de los Trabajadores Socialistas, llamados Posibilistas, y en Inglaterra por el Consejo de las *Trade Unions*, carecía de teóricos de calibre y era en realidad una tendencia política práctica. Consistía en hacer presiones sobre el gobierno para que adoptara reformas convenientes para el bienestar de los trabajadores: subidas de salarios, reducciones en la jornada laboral, aumento de la seguridad en el trabajo, etc.; o bien, representada en los cuerpos legislativos, hacía los posibles porque se promulgaran leyes con los mismos efectos. La corriente reformista se fue extendiendo a muchos países; en algunos, como en España o Rusia, existía sólo minoritariamente, sin poder llegar a predominar, mientras que en otros, como en los Países Escandinavos, fue apoderándose del cuerpo político. Naturalmente, el reformismo implicaba una renuncia a la revolución violenta, y la aceptación del supuesto de que la emancipación del proletariado podía alcanzarse a través de la evolución paulatina y del juego político. Ello sin embargo, no hay que formarse una imagen demasiado moderada de los primeros reformistas. Así, Jean Jaurès (1859-1914) luchó denodadamente por la clase obrera, inspirado por un gran optimismo acerca de la posibilidad de mejorar su situación, al tiempo que combatía las ideas revisionistas de Bernstein, pues consideraba que toda la teoría económica de Marx era fundamentalmente correcta.[9]

Eduard Bernstein (1850-1932) es el fundador de la corriente llamada revisionista. Durante su exilio en Londres, Engels le había convertido al comunismo, pero había sufrido también el influjo de la Sociedad Fabiana, una asociación socialista británica de tendencias reformistas. Después de meditar sobre la situación del socialismo en la última década del siglo XIX, Bernstein llegó a la conclusión de que la socialdemocracia debía reformar algunas de sus concepciones políticas y económicas. Según él los partidos socialistas europeos estaban siguiendo tendencias reformistas totalmente correctas, es decir, realistas, pero con ello se estaban separando de la teoría marxista. Para aumentar aún más su eficacia, decía Bernstein, era necesario que reconocieran que la teoría que las animaba debía ser reconsiderada en muchos de sus puntos. Por ejemplo, la idea marxista de que el capital se iría concentrando cada vez en un número menor de manos no era probada por los hechos, según él. Además, el socialismo marxista necesitaba el complemento de una visión moral del mundo, y no debía ser sólo una concepción materialista del hombre. Un buen número de socialistas consideraron estas proposiciones de Bernstein totalmente inaceptables, y a causa de ello comenzó un debate considerable cuyos ecos se oyen aún.[10] Se puede decir que Bernstein y sus seguidores formaban el ala derecha de la socialdemocracia, y que tenían a la izquierda a un grupo más radical,

8. Sobre el pensamiento socialista en España desde su introducción en el país hasta 1936 deben consultarse V. Zapatero, *Fernando de los Ríos*, Madrid, 1974; A. Saborit, *El pensamiento político de Julián Besteiro*, Madrid, 1974; Jaime Vera, *Ciencia y Proletariado*, edición a cargo de J. J. Castillo, Madrid, 1973.

9. James Joll, *The Second International*, Londres, 1955, *passim*.
10. Peter Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, Nueva York, 1952, *passim*.

representado por Bebel y por Karl Kaustky (1854-1938), frente a los cuales se alzaban otros socialistas más revolucionarios aún, dirigidos por Liebknecht y Rosa Luxemburg.

Kautsky entró de lleno en la disputa sobre el revisionismo, mostrando contra Bernstein los progresos hechos por la acumulación capitalista durante los últimos tiempos, y si no el incremento, por lo menos la no desaparición del pauperismo, y el peligro real de futuras crisis económicas. Para Kautsky la revolución llegaría, pero tenía que venir conducida por el desarrollo del capitalismo; así, había que favorecer la instauración de las revoluciones liberales en aquellos países que aún no las habían conocido; la revolución ocurriría primero en los países más industrializados, idea esta última con la que no estaban de acuerdo los socialistas de los países eslavos, menos industrializados. Cuando se consolidó la Revolución rusa, Kautsky escribió su *Dictadura del proletario*,[11] en la que expresó sus reflexiones sobre las relaciones entre democracia y socialismo. Según Kautsky, era incorrecto que un solo partido socialista ruso, el bolchevique, excluyera a los demás del poder, pues todos ellos tenían el mismo objetivo, la liberación del proletariado. Es más, para Kautsky, los partidos socialistas deben proteger cuantas minorías izquierdistas existan dentro del movimiento revolucionario, pues toda nueva doctrina creadora es representada al principio por minorías. Kautsky recuerda que el socialismo mismo empezó minoritariamente. Refiriéndose a la Revolución rusa, Kautsky afirma que la dictadura del partido bolchevique es históricamente tan comprensible como el fenómeno del anarquismo ruso, pero que su comprensibilidad no es bastante para que los socialistas la aprueben. Kautsky concluye su libro diciendo que «los logros esenciales de la Revolución serán salvados si la dictadura es oportunamente reemplazada por la democracia». Esta obra, y la réplica de Lenin, *La Revolución proletaria y el renegado Kautsky*, abren el gran debate que ha surgido en el mundo de la teoría socialista a partir de la Revolución rusa de 1917. Este debate gira en torno a la cuestión de si es posible una revolución socialista en la que el poder esté repartido entre varias facciones y tendencias, al tiempo que la libertad política y de opinión sea respetada, o si es necesaria una fase prolongada en la que un partido socialista monopolice el poder público y los medios de opinión.[12]

§ 5. La huelga general: Georges Sorel. — Durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX progresa enormemente el sindicalismo. Con ello parece como si la clase obrera posea por fin el gran instrumento que la ha de conducir a la derrota final de la burguesía. Junto al sindicalismo reformista medra un sindicalismo revolucionario, no siempre de signo anarquista, sino

11. Cf. el prólogo de John H. Kautsky, a Karl Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat*. Universidad de Michigan. 1964.
12. El marxismo de Kautsky recibe atención adicional más abajo en el cap. IV, § 2 del Libro VI.

a menudo socialista, que propone el uso de los métodos de lucha obrera, tales como la huelga, en un sentido radical, no reformista. Va así materializándose la idea de la huelga general, que se basa en el supuesto de que si todos los obreros a la vez se niegan a trabajar, el sistema capitalista se desmoronará como un castillo de arena. Aparte de los dirigentes prácticos del sindicalismo surgen en varios países algunos filósofos que preconizan este tipo de lucha; así el italiano Antonio Labriola (1843-1904) y sobre todo el francés Georges Sorel (1847-1922).

Sorel no consiguió influir sobre la clase obrera directamente, pero su filosofía debe mucho a la doctrina sindicalista de su tiempo y debe explicarse como consecuencia parcial de la misma. Además, la doctrina soreliana es interesante porque es una de las pocas teorías revolucionarias no marxistas de su tiempo. Fundamentalmente está contenida en sus *Reflexiones sobre la violencia*, de 1908.[13] La revolución, según Sorel, no tendrá lugar apoyándose en las leyes supuestamente dialécticas de la economía capitalista, y ni siquiera en la masa total de los trabajadores, sino en una fracción de la misma. Esta fracción será aquella que esté dispuesta a asaltar violentamente el sistema capitalista, arrastrando tras de sí al resto del proletariado. Sorel interpretó la acción de los bolcheviques en este sentido, y las ediciones posteriores de su libro están dedicadas a ellos. Pero su concepción es totalmente diferente; para Sorel la revolución se hace a través de mitos, que se cumplen sólo parcialmente. El cristianismo o el liberalismo perseguían mitos o son en sí mismos esquemas míticos que mueven a los hombres. La sociedad del siglo XX, a su vez, necesita de nuevos mitos que den sentido a la vida y arrastren a las gentes hacia la acción y al progreso, porque mitos son conjuntos de imágenes que empujan al combate. Por ello los mitos están indisolublemente unidos a la violencia.[14] Y el mito más importante de su tiempo era el de la huelga general, el que podía acabar con un alto grado de imperfección en la sociedad y aunque no la elimine del todo.

La irracionalidad esencial del mito es reconocida por Sorel, quien afirma que los mitos no están sujetos a discusión racional, sino que son sentidos por los hombres en épocas determinadas, emocionalmente, sin análisis genuino de ningún orden. Este aspecto de su filosofía coloca a Sorel dentro de la corriente filosófica contemporánea que vino a descubrir o a poner de relieve las tendencias irracionales en el hombre, en contraste con la concepción racionalista prevalente desde los primeros planteamientos liberales; en efecto, la filosofía de Sorel está íntimamente ligada a la vitalista de Henri Bergson (1859-1941), y precede a la psicología de Jung en más de un sentido. Al mismo tiempo, la idea del mito puede tener derivaciones totalmente opuestas al izquierdismo indudable de Sorel. El nacionalismo es, para Sorel, un mito,

13. Georges Sorel, *Reflexions sur la violence*. París, 1908, *passim*.
14. Hans Barth, *Masse und Mythos*. Hamburgo, 1959, pp. 66-105.

y esta tendencia es precisamente la que hizo estragos en aquellos momentos al minar totalmente la solidaridad de los socialistas europeos. La huelga general propuesta por Sorel podía haber parado, desencadenada a nivel internacional, la Primera Guerra Mundial. Pero los socialistas o fracasaron o apoyaron los planes guerreros de sus gobiernos. El mismo Sorel se había acercado por un momento a los representantes del grupo ultranacionalista y prefascista de la *Action française*, aunque sin identificarse con ellos en sus fines.[15] Sólo el desastre general de la guerra enseñaría a algunos el camino nefasto a que podía conducir el nacionalismo. Pero en Europa el nacionalismo, adoptado por las tendencias fascistas, tenía aún muchos estragos que hacer. Antes de la Primera Guerra Mundial, muy pocos fueron quienes se alzaron contra él en nombre del internacionalismo proletario que habían propugnado Marx y Engels. En aquella época, sin duda, la figura individual más conmovedora de cuantas lucharon por salvar ese internacionalismo y, con él, la paz, es la de Rosa Luxemburg.

§ 6. INTERNACIONALISMO Y GUERRA: ROSA LUXEMBURG. — En 1907 tuvo lugar en Stuttgart un Congreso Internacional Socialista. La Resolución final decía, entre otras cosas, las siguientes:

> El Congreso confirma las resoluciones de otros Congresos Internacionales contra el militarismo y el imperialismo y declara de nuevo que la lucha contra el militarismo no puede separarse de la lucha socialista de clases en su conjunto.
>
> Las guerras entre los estados capitalistas suelen ser la consecuencia de su rivalidad por los mercados mundiales, ya que cada estado no desea sólo consolidar su propio mercado, sino que quiere también conquistar otros, en cuyo proceso tiene parte importante la subyugación de pueblos y tierras extranjeras. Además, las guerras surgen de la carrera inacabable de los armamentos militaristas, los cuales son uno de los instrumentos principales del dominio clasista burgués y de la esclavitud económica y política de la clase obrera.
>
> El Congreso considera que es el deber de la clase trabajadora... luchar con todas sus fuerzas contra el armamento naval y militar, y rehusar abastecerlos...
>
> En caso de que exista amenaza de guerra, es deber de la clase trabajadora y de sus representantes parlamentarios... hacer todo lo posible para impedir que ésta estalle... Si la guerra estalla a pesar de esto, deben interceder para que acabe rápidamente y luchar con todas sus fuerzas para aprovechar la violenta crisis política y económica producida por la guerra, para levantar al pueblo y precipitar así la abolición del dominio clasista capitalista.

Unos años más tarde, pocos parecían acordarse de la Resolución del Congreso de Stuttgart. La socialdemocracia de varios países, enardecida por los prejuicios nacionalistas que dicha Resolución misma condenaba, votaba en favor de la guerra. Algunos revolucionarios, como Lenin y Rosa Luxemburg, sin embargo,

15. La complejidad (y ambigüedad) del pensamiento de Sorel puede verse en su *Les illusions du progrès* (1906) en que denuncia la fe ciega en el progreso por la irresponsabilidad moral que ello genera al tiempo que subraya la utilidad de esa creencia.

vieron venir la guerra, y a pesar de su pacifismo socialista, la aceptaron como parte del mecanismo inevitable del capitalismo. Al mismo tiempo, ambos consideraron que las condiciones creadas por la conflagración eran favorables para el levantamiento proletario, e intentaron provocarlo. El alzamiento ruso pudo triunfar, pero el alemán, al que estaba adscrita Rosa Luxemburg, estaba condenado al fracaso. La socialdemocracia misma fue la que se encargó de ahogarlo en sangre.

Rosa Luxemburg (1871-1919) era una judía polaca que militaba en el ala izquierda de la socialdemocracia alemana. Para poder ejercitar sus actividades consiguió la ciudadanía alemana a través de un matrimonio táctico. Pero su actividad nunca se limitó a un solo país, sino que estaba siempre enfocada hacia el internacionalismo.[16] Las consecuencias de su infatigable actividad conspirativa se dejaron sentir en Alemania, Austria, Hungría, Rusia y Polonia. En realidad, Rosa Luxemburg fue el lazo de unión entre el movimiento socialista alemán y la clandestinidad rusa y polaca. Todo esto lo hacía Rosa Luxemburg en nombre de un internacionalismo proletario de carácter tan extremo que hasta sus mejores amigos y admiradores se negaban a aceptarlo. En realidad, en la Europa central, el internacionalismo extremo era típico de los socialistas judíos, cuyo grupo étnico era el más desarraigado de todos. Al nivel económico, Rosa Luxemburg consideraba que el capitalismo era un sistema fundamentalmente internacional, y que sus conflictos debían entenderse de acuerdo con esta noción. En su *Acumulación del capital*, Rosa Luxemburg desarrollaba la idea de que la guerra capitalista significaba la destrucción mutua de las burguesías nacionales. Más que oponerse a la guerra, pues, lo importante era transformarla en lucha de clases y hundir a la burguesía mientras estaba envuelta en las operaciones militares.

La confianza última de Rosa Luxemburg residía en las masas trabajadoras y en las leyes económicas del capitalismo, y poco, o casi nada, en la organización proletaria que preconizaba Lenin, con quien a menudo colaboraba. A causa de esto, nunca se preocupó por crear un aparato político en el movimiento socialista polaco o en el de la Liga de Espartaco, alemana, que ella dirigía. La Liga es el origen del Partido Comunista alemán, y nació de una escisión con la socialdemocracia. Los espartaquistas, acabada la guerra, se alzaron contra la república alemana, nacida de la derrota de 1818. El levantamiento berlinés de enero de 1919, empero, fue provocado por la base del partido y por Karl Liebknecht, y no por Rosa Luxemburg. La rebelión arrastró a sus dirigentes a la muerte y al partido a su temprana decapitación a manos de un gobierno socialdemócrata. Rosa Luxemburg comprendió que la rebelión espartaquista de Berlín era un acto de locura, pero participó conscientemente en él, con una lealtad hacia el proletariado un tanto mística. Quizá la fuerza final de su actitud resida

16. J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, 2 vol. Universidad de Oxford, 1966, *passim*.

en su moralismo: desde 1914 sus críticas contra la socialdemocracia eran enteramente éticas, y no tácticas, y lo mismo puede decirse de sus objeciones a las actividades de los bolcheviques, amén de su odio genuino contra la guerra.[17] Pero, sobre todo, Rosa Luxemburg ha quedado en la historia del socialismo como el más grande testigo moral de su primera gran tragedia internacional.

§ 7. EL SOCIALISMO EN LA GRAN BRETAÑA: LA SOCIEDAD FABIANA. — Nada sería más injusto que condenar en bloque a todo el socialismo de tendencia parlamentarista o socialdemocrática a causa del trágico fracaso de 1914, que significó el hundimiento de la Segunda Internacional. Las mejoras sociales introducidas a lo largo de las décadas subsiguientes en el seno de muchos países europeos no se conciben sin la presencia constante en los mismos de una izquierda cuyas raíces se encuentran en el período de la Segunda Internacional. Hemos elegido el socialismo británico para dar un ejemplo de la evolución interna de un socialismo nacional reformista, el cual ha ejercido y ejerce una influencia indudable sobre los demás socialismos parlamentarios.

El socialismo inglés procede del utopismo oweniano, del radicalismo utilitario y del sindicalismo inicial. El marxismo no echa raíces en él al principio y sólo lo penetra parcialmente más tarde. Lo que le caracteriza, desde el punto de vista doctrinario, es el estar guiado por una escuela de pensamiento relativamente organizada: que es la Sociedad Fabiana. La Sociedad Fabiana fue fundada en 1884 por un reducido grupo de intelectuales socialistas. H. G. Wells (1866-1946), George Bernard Shaw (1856-1950), Beatrice Potter (1858-1943) y Sydney Webb (1859-1947) fueron algunos de sus primeros miembros destacados. El nombre se refiere a Fabio Cunctator, general romano famoso por su paciencia y sangre fría. Los miembros de la Sociedad Fabiana querían imitarle y llegar, muy británicamente, a conseguir sus propósitos con tenacidad, espíritu pragmático y métodos persuasivos. Shaw dio la pauta en este último sentido al comenzar a publicar, a partir de 1889, sus *Ensayos Fabianos*, en forma de planfletos ágiles y de fácil lectura. A esta tarea se le unió Webb y el economista Graham Wallas entre otros. Los teóricos fabianos más importantes fueron Sydney Webb y Beatrice Potter, los cuales contrajeron matrimonio. Su primera obra importante conjunta es *La democracia industrial*, un estudio del movimiento obrero inglés impregnado de ideales benthamistas. En ella Sydney y Beatrice Webb abundan en la idea de que el socialismo es un movimiento objetivo, producido por las condiciones modernas de producción. Por eso los grandes sindicatos británicos eran parte del movimiento socialista, a sabiendas o no de ello. Esto fue acercando al fabianismo primero a los sindicatos, más tarde al Partido Laborista.

En un principio la Sociedad Fabiana no deseaba ser sino un pequeño grupo de presión capaz de influir pacíficamente y con sus

17. G. Lichtheim, «Rosa Luxemburg», en *Encounter*, XXVI, n.º 6, 1966, p. 60.

ideas en el resto de la sociedad. Los fabianos no deseaban convertirse en ningún partido, ni ser absorbidos por él. Pero el éxito de los *Ensayos Fabianos* había cambiado las cosas. El socialismo inglés necesitaba un marco teórico que lo sacara de su excesivo pragmatismo. Obras tales como *Vida y trabajo del pueblo londinense*, publicada por Charles Booth (1840-1916), en la que se describían vívidamente las condiciones de la clase obrera, no hacían sino aumentar la necesidad de interpretar la situación en términos políticos. El caso es que, a partir de 1893, los contactos entre el Partido Laborista Independiente y la Sociedad Fabiana menudean y se van formalizando.[18] A partir de ese momento la Sociedad Fabiana está presente en un número considerable de reformas sociales; en algunas de ellas, como la de la concesión del sufragio a la población femenina, entró un poco tarde, pero casi todas las demás puede decirse que han visto la luz primero en un panfleto fabiano y luego en una ley del Parlamento.

El grado de interpenetración entre el Partido Laborista posterior a 1945 y los miembros de la Sociedad Fabiana es muy considerable. Al haber ido perdiendo su carácter de grupo intelectual libre, sus críticas contra el gobierno han solido disminuir, sobre todo si ese gobierno era laborista. Aparte de esto el pensamiento socialista fabiano fue evolucionando rápidamente hacia lo que podríamos llamar el administrativismo y, más recientemente, hacia el tecnocratismo. A pesar de sus éxitos en pro de la mejoría de las condiciones de trabajo, de la elevación de la educación popular, de la mejor distribución del gasto público, los socialistas ingleses de izquierdas le reprochan, a causa de lo anterior, una excesiva neutralidad política y un alto grado de complacencia con la política oficial del Partido Laborista inglés. Por otra parte la prosperidad de la posguerra hizo creer a algunos de sus propios miembros en una optimista transformación del capitalismo. El influyente libro de Anthony Crosland *El futuro del socialismo*, de 1956, propone una revisión de los austeros programas fabianos, un mayor alejamiento del sovietismo y la continuación de la política reformista de los gobiernos occidentales. Lo que ni Crosland ni sus numerosos seguidores supieron prever era la posibilidad real de una crisis económica. Su capitalismo socializante se basa en una financiación de la reforma por parte de una economía en constante expansión y en una asimilación de las teorías neoliberales de Keynes sobre el gasto público. A éstas nos referiremos más adelante.[19]

§ 8. LA REVOLUCIÓN MEJICANA. — Mientras que en algunos lugares —como Hungría o Alemania— la revolución proletaria fracasaba o derivaba hacia un socialismo evolucionista —Inglaterra y Escandinavia—, en otros se producía un alzamiento popular triunfante, que cambiaba la estructura social del país en cuestión de

18. Margaret Cole, *The Story of Fabian Socialism*, Londres, 1961, p. 43.
19. C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism*, Londres, 1956.

un modo irreversible. Ése fue el caso de Rusia, nación que presenció la revolución más profunda de las llevadas a término en la época que examinamos. Y, en grado menor, de Méjico. La Revolución mejicana de 1910 tiene importancia por ser la primera de las contemporáneas que ocurrió fuera del territorio europeo, por mucho que el pueblo mejicano esté unido culturalmente al Viejo Continente. Además, la Revolución mejicana es también la primera de Hispanoamérica. Como ya vimos, la ideología de los libertadores hispanoamericanos era liberal. La liberación nacional no iba seguida de una transformación en la estructura de poder político y económico. Algunos jefes de la independencia vieron este problema, Bolívar sobre todos ellos, pero no pudieron resolverlo. Empero, hacia fines del siglo XIX los libertadores tenían ya las ideas más claras sobre el particular. Así, para José Martí (1853-1895) la liberación de Cuba suponía también la redención del guajiro. Pero la muerte en batalla de este gran pensador cubano truncó el desarrollo ulterior de sus ideas sociales, centradas hasta el momento en la cuestión de la independencia.

Méjico tenía una larga historia de intentos revolucionarios genuinos, y no sólo de pronunciamientos, cuartelazos, y luchas civiles. El más destacado había sido el que va unido al nombre del indio zapoteca Benito Juárez (1806-1872), que propugnó el constitucionalismo y el legalismo, separó la Iglesia del estado, nacionalizó la propiedad eclesiástica y abolió impuestos arcaicos, por no mencionar su lucha contra la invasión francesa. Pero sus reformas no afectaron la estructura de la propiedad agraria que revestía en Méjico formas particularmente injustas. La larga dictadura de Porfirio Díaz (1828-1915) no hizo sino agravarla, pues el tirano entregó una quinta parte del territorio nacional a sus amigos personales o a especuladores extranjeros entre 1883 y 1894. Pero la revolución no estalló solamente a causa de estos desmanes. Aunque nunca se caracterizaría por su solidez ideológica —y éste es uno de sus más graves fallos— Méjico estaba ya bajo el influjo de las doctrinas socialistas y anarquistas predicadas por revolucionarios que pagaban su afán con la tortura, la prisión y la vida. Hacia 1908, un liberal de estilo apacible y civil, don Francisco Madero (1873-1913) publicó el libro *La sucesión presidencial en 1910*, en la que trataba del tema tabú: la sustitución de Díaz en el poder. La opinión pública comenzó a agitarse, sobre todo cuando, poco después, otro libro, *Los grandes problemas nacionales*, esta vez de Andrés Molina Enríquez, viera la luz al escapar por un momento a la censura.

La revuelta que se inició en el norte, dirigida militarmente por Doroteo Arango (1877-1923), más conocido por su nombre de guerra de Francisco Villa, fue guiada política e ideológicamente por Madero, quien de revolucionario socialista no tenía nada: sus ideas eran estrictamente liberales. En otros lugares de Méjico se produjeron también revueltas. La más interesante es la acaudillada por Emiliano Zapata (1880-1919), cuya poca preparación ideológica contrasta con su considerable dimensión moral. Zapata

dirigió a los indios en una desesperada revuelta contra los hacendados, cuyo único propósito era repartir la tierra entre los campesinos: hay cierta similitud entre sus ideas y la de los anarquistas andaluces del siglo XIX, y su revuelta se parece a otras revueltas agrarias, cuyo objeto es la división del latifundio pero no su posesión mancomunada. El caso es que el gobierno constitucional de Madero no supo o no pudo tomar ninguna medida en favor del campesinado. Zapata, para quien el constitucionalismo no tenía valor si no iba acompañado de una transformación de la propiedad rural, se alzó de nuevo contra los hacendados. Madero, por su parte, fue asesinado, después de complicados disturbios, por un grupo de militares y con la connivencia del embajador yanqui en Ciudad de Méjico. Pero los revolucionarios de las provincias no reconocieron el nuevo gobierno, y la guerra civil comenzó en gran escala. El dirigente intelectual de la revolución a partir de este momento, sería Álvaro Obregón (1880-1928). Cuando decimos «intelectual» nos referimos al sentido limitado de la palabra: sus ideas eran sólo algo más complejas que las de Zapata: destrucción de la plutocracia, eliminación del excesivo poder de los extranjeros, fin del militarismo. Obregón fue un general hábil, que supo terminar con Villa cuando este último revirtió al bandidismo del que en realidad procedía. A todo esto Méjico seguía sin conseguir un gobierno no corrompido. En 1917, sin embargo, los revolucionarios norteños habían ganado suficiente influencia, e impusieron una Constitución que, aunque inspirada en la liberal de 1857, abandonaba muchas de sus disposiciones económicas semifeudales o burguesas. Se concedía una gran prominencia al estado, se declaraba que la tierra era posesión del pueblo, y también el subsuelo, rico en petróleo. A los trabajadores se les reconocían derechos muy avanzados: huelga, sindicación, convenios colectivos, subsidios de enfermedad. En cuanto a educación, la Constitución mejicana de 1917 declara que toda ella debe ser laica, afirmándose así en la tradición de Juárez. El espíritu general de la Constitución significa que el estado mejicano se convierte en un gran administrador de la vida nacional, la cual se organizaba sobre bases vagamente socialistas. Pero la puesta en vigor de sus medidas más revolucionarias fue lenta. Así, aunque comenzó a distribuirse la tierra a los campesinos, ello se hizo sin la suficiente presteza, con lo cual Emiliano Zapata se vio forzado a alzarse de nuevo, en el momento más trágico de su carrera, contra el gobierno que él y sus indios habían ayudado a instaurar. Su asesinato por un coronel gubernamental ilustra los límites de la revolución mejicana, la cual, a pesar de todo, cambió en gran modo la faz del país azteca. Lo que Méjico es hoy, y lo que no es, se debe con mucho a lo que su revolución fue, y a lo que nunca llegó a ser.[20]

20. Anita Brenner, *The Wind that Swept Mexico*, Nueva York, 1943; Jesús Silva Herzog, *El agrarismo mexicano*, etc., Méjico, 1959; Felipe Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, 3.ª ed., 1955. Méjico; Octavio Paz, *Posdata*, Méjico, 1970.

CAPÍTULO VI

LA REVOLUCIÓN RUSA Y LA IDEOLOGÍA SOVIÉTICA

§ 1. LOS ORÍGENES IDEOLÓGICOS DE LA REVOLUCIÓN RUSA. — La revolución que estalló en Rusia en 1917 es un evento de tal envergadura que sólo puede compararse a la francesa. Ambas dividen la historia de Europa en períodos diferentes; ambas cambian la estructura social y las perspectivas de las gentes y proyectan sus consecuencias mucho más allá de las lindes de los pueblos que las protagonizan. Para el historiador la Revolución francesa tiene la ventaja de una lejanía que incrementa la objetividad, mientras que la rusa o soviética es parte viva del mundo contemporáneo. Éste, naturalmente, no se concibe sin la Revolución francesa, pero la presencia de la Revolución rusa es intensa, actual y explícita.

Cuando comenzó la revolución, algunos centros urbanos de Rusia habían alcanzado un notabilísimo grado de desarrollo industrial y es esto lo que hizo posible la revuelta proletaria. Pero en las inmensas regiones de Rusia y de su imperio europeo y asiático la vida era semifeudal. La ley que liberaba a los siervos de la tierra y los declaraba hombres libres había sido promulgada sólo en 1861, fecha que da una idea del pavoroso atraso de Rusia con respecto de los demás países europeos, aun con respecto del nuestro. El agudo contraste de Rusia con la Europa occidental originó, a lo largo de todo el siglo XIX, una oleada de críticas sociales que la torpe represión zarista no hacía sino agravar. La coexistencia de una Rusia semifeudal y autocrática con una Europa liberal y revolucionaria fue una de las causas del florecimiento de un movimiento literario sin precedentes, y al mismo tiempo, de la aparición de una intelectualidad nacional en estado de rebeldía abierta contra el régimen y con el sistema social, que no tiene parangón con las demás de Europa. Esta intelectualidad era la parte central y creadora de un estrato social más amplio al que los rusos dieron el nombre de *intelligentsia*, y que estaba compuesto por cuantos poseían conocimientos o estudios superiores. Este último grupo, a causa de la peculiar estructura social de Rusia, durante casi todo el siglo XIX, se encontraba enajenado de las clases sociales predominantes, no teniendo una burguesía con quien identificarse, o un proletariado al que recurrir. Por eso, a menudo, los escritores rusos decimonónicos tendieron a la

idealización mística de su pueblo, que identificaban con el campesinado. Estas tendencias se veían también reforzadas por el poder inmenso del zar, que había acabado con tantas revueltas a partir de la de los Decembristas de 1825. El terror, la arbitrariedad y la deportación a Siberia eran las únicas medidas que el régimen estúpidamente reaccionario de los zares tomaba contra los miembros mejores de la *intelligentsia*. Los orígenes de esta conducta deben buscarse en el modo de modernización forzosa, desde arriba, introducido en Rusia por Pedro el Grande (1672-1725) que europeizó despóticamente sus reinos, pero creó un campesinado de siervos y una servil nobleza cortesana.

A mediados de siglo, la *intelligentsia* contaba ya con miembros de la talla de Alexander Herzen (1821-1870), Iván Turgénev (1818-1883) y Mijail Bakunin. Todos ellos sentían una necesidad urgente de introducir valores occidentales dentro de la sociedad rusa: ciencia, alfabetización, libertades políticas, etc. Esto en un principio les parecía perfectamente compatible con una acendrada eslavofilia y aun con el paneslavismo político y cultural que caracterizaría gran parte de la vida de la *intelligentsia* rusa prerrevolucionaria. Entre los círculos intelectuales en los que se preparaba la nueva ideología revolucionaria rusa descuella el de Petrachevsky, en San Petersburgo, al que pertenecían Nikolai Danilevsky (1822-1885), el precursor de las teorías históricas pesimistas de Oswald Spengler, y Fiódor Dostoyevski (1821-1880), testigo literario incomparable de la gran transformación mental por la que pasaba una parte del pueblo ruso. Fue el círculo de Petrachevsky el que por primera vez se puso en contacto con el socialismo, en su forma utópica, y el que dio a conocer las obras de Louis Blanc, Charles Fourier y Víctor Considérant. Bajo el influjo de estas ideas y de las revoluciones europeas muchos se fueron radicalizando hacia el terrorismo y la fe mística y fanática en la insurrección. Dostoyevski ha descrito a estos tipos humanos, tan característicos de la Rusia zarista, en su novela *Los endemoniados*, la cual peca de una cierta incomprensión por sus motivos y por la falta de alternativas creada por el despotismo zarista.

Esto trae a colación la cuestión de la fuerza especial que llegó a tener la literatura dentro de Rusia. La censura zarista hizo todos los posibles por reprimir y suprimir el florecimiento de la novela y de la crítica literaria. Los libros de Gógol, Dostoyevski, Turguénev, Chéjov, describían una verdad totalmente insoportable para la nobleza feudal y la policía zarista. En este sentido es particularmente importante la figura de Vissarion Grigorievich Belinsky (1810-1848), también influido por los socialistas utópicos franceses, quien fundó y desarrolló la crítica literaria en Rusia. Belinsky introdujo un concepto que, transformado, haría bastante fortuna un siglo después, la idea del escritor comprometido. Para él, el escritor debe hacerse eco de los ideales humanistas, racionalistas y revolucionarios. El arte tiene que estar al servicio de la sociedad, decía Belinski, y no debe crearse para su goce mino-

ritario. La crítica literaria o artística, a su vez, debe juzgar la obra de arte en términos morales, además de estéticos; debe preguntarse si obedece o no a ciertos principios éticos fundamentales. Por eso la obra de Belinski no puede interpretarse en términos meramente utilitarios, sino como un esfuerzo que lleva al establecimiento de unos principios críticos generales. Belinski pedía que el arte tuviera raíces en la realidad de la vida, y que respondiera a la vez a los ideales de los oprimidos; de su obra, sin embargo, no se deduce que sea lícito establecer una censura contra los escritores decadentes o reaccionarios. Belinski deseaba que el escritor fuera comprometido dentro de la libertad.[1] En este sentido, un buen número de escritores rusos de la época que siguió a la temprana muerte de Belinski a mediados de siglo puede decirse que seguía sus normas, tanto por el alcance devastador de sus críticas como por el inequívoco sentido democrático que a menudo las inspiraba.

Durante el último tercio del siglo XIX, Rusia había alcanzado un estado de efervescencia intelectual que no quedaba sólo en la agitación, sino que se extendía a la construcción cultural; el país comenzaba a producir científicos y, en el terreno de las ciencias sociales, un primer y brillante grupo de sociólogos. Desde el punto de vista revolucionario, la vaguedad utópica de los primeros tiempos iba también siendo sustituida por un pensamiento más riguroso. Todavía, en 1863, había aparecido una novela didáctica, altamente popular, llamada *¿Qué debe hacerse?*, de Nikolai Chernichevsky (1828-1889), quien se inspiraba en Owen y Fourier. Pero las *Cartas históricas* del matemático Potr Lavrov (1823-1900), aparecidas entre 1868 y 1869, más populares aún, aconsejaban el cambio revolucionario a través del conocimiento científico de la realidad, eliminando en la medida de lo posible todo elemento utópico o excesivamente romántico. Es dudoso que este esfuerzo pusiera freno alguno al movimiento de los llamados «nihilistas», un término definido por Turguénev en *Padres e hijos*. Nihilista, según Turguénev, es quien no acata autoridad alguna, ni se fía de ningún principio sin examinarlo por su cuenta. Un sector considerable del nihilismo ruso siguió anclado en el anarquismo y en la insurrección individualista. Pero otro sector, evidentemente, fue pasando hacia actitudes más políticas y efectivas. Éstas se encarnan primero en el partido *Narodnik* (populista), que apareció en la séptima década del siglo, e intentó combinar las ideas nacionalistas de los eslavófilos con el cientifismo y el racionalismo de los europeizantes. Alexander Herzen había propugnado en el pasado la idea de que el *mir*, o comunidad campesina rusa, podía ser el origen del socialismo futuro. Esa idea fue adoptada por los *narodniki*, aunque con suma ingenuidad; así, en 1874 éstos, en su mayoría intelectuales, se lanzaron al campo en cruzada evangélica, para fracasar estrepitosamente y darse cuenta de que los sentimientos conservadores eran muy profundos entre los labriegos. El fracaso trajo el fruto de la división, pero también el de algunas lecciones; algunos grupos abandonaron el inmanente anarquismo *narodnik*, y comenzaron a pensar que la revolución sólo se podía hacer mediante la fuerza del estado.

1. Richard Hare, *Pioneers in Russian Social Thought*. Universidad de Oxford, 1951, *passim*.

Un crítico del movimiento populista era Giorgi Plejánov (1856-1918), quien en 1885 había escrito un panfleto contra sus adherentes, con el nombre de *Nuestras diferencias*. En este escrito ya se nota la conciencia de que Rusia no puede ser la arcadia agrícola soñada por los *narodniki*, cuando se hallaba —por lo menos en ciertas zonas— en pleno desarrollo industrial. Plejánov ha sido llamado el padre del marxismo en Rusia, y ello es cierto, pero sobre todo es el originador del socialismo moderno en aquel país, esencialmente industrial. Es el gran testigo y el gran crítico del desarrollo capitalista que siguió a la guerra de Crimea y que condujo a la conflagración civil de la revolución. Situado desde el punto de vista del crítico del industrialismo y del capitalismo, Plejánov deshizo con su lógica y su talento literario todo resto del agrarismo utópico del Partido *Narodnik*, en el que había militado antaño. Gran parte de su vida transcurrió en el exilio. En Ginebra formó un pequeño grupo de intelectuales exiliados, que se llamaron «Emancipación del Trabajo». A través de él consiguió influir seriamente al primer grupo de marxistas rusos, entre los que se encontraban muchos futuros dirigentes de la revolución: Martov y Lenin, entre otros. Liubov Axelrod y Vera Zasúlich eran sus más cercanos colaboradores en ese grupo. Ellos, con los antes mencionados, se unirían más tarde para fundar el periódico *Iskra*, o Chispa, al que cabría singular fortuna revolucionaria.[2]

Lo importante de «Emancipación del Trabajo» era que presentaba un análisis marxista de la situación rusa y que abrazaba la filosofía marxista como visión del mundo. En esto contrastaba con los demás grupos rusos. Los fallos y fracasos de terrorismo anarquizante fueron atrayendo poco a poco a las mejores mentes revolucionarias de Rusia al grupo de Plejánov quien, como afirmó Lenin más tarde, había educado a toda una generación de marxistas rusos. Por los contactos personales del grupo de Ginebra con Marx y Engels y luego con Lenin y los otros revolucionarios, Plejánov, Axelrod y Vera Zasúlich constituyen el eslabón físico de transmisión del acervo marxista de sus fundadores a los dirigentes intelectuales de la Revolución soviética. No obstante las divergencias de los últimos con respecto de su maestro Plejánov se hacen evidentes en seguida. Según él, Rusia tenía que pasar por ciertas fases históricas similares a las de Occidente, y la toma absoluta del poder durante la revolución era prematura. Pero el asalto rápido al poder sin esperar la prolongación de una república burguesa es precisamente uno de los rasgos fundamen-

2. Cf. Samuel Baron, «Between Marx and Lenin: George Plekhanov», en *Revisionism*, ed. L. Labedz, Londres, 1962, pp. 42-54.

tales de la táctica y del pensamiento revolucionarios ejercidos por los revolucionarios de 1917, y sobre todo por Vladimir Ilich Lenin y Liev Trotsky.

§ 2. VLADIMIR ILICH LENIN. — Vladimir Ilich Uliánov, quien recibiera más tarde el nombre revolucionario de Lenin, nació en Simbirsk, a orillas del Volga, en 1870. Su padre era inspector de enseñanza primaria en aquella localidad y pertenecía plenamente a lo mejor de la *intelligentsia* rusa. Con gran eficacia se dedicaba a la alfabetización intensiva de la heterogénea población de la región, así como a la mejora de la calidad de los maestros. La madre de Vladimir Ilich pesó mucho en la educación de sus seis hijos y, muerto su esposo, supo ayudarlos en circunstancias sumamente adversas. Tras una infancia caracterizada por las lecturas ávidas y la aplicación en la escuela, Vladimir Ilich sufrió un golpe terrible: su hermano fue ejecutado por el gobierno zarista. En efecto, su hermano mayor, Alexander Ilich, pertenecía al partido «Voluntad del pueblo», el cual había preparado un atentado contra el zar Alejandro III. Al fallar éste, Alexander Ilich fue hecho prisionero junto con otros catorce conjurados, casi todos estudiantes, de los cuales él era el jefe. Como el padre de Lenin ya había muerto, su viuda fue la que se encargó de hacer las inútiles gestiones por salvar la vida del reo, sin recibir ayuda alguna de los grupos liberales de Simbirsk, quienes no quisieron verse comprometidos en el asunto. Vladimir Ilich no pudo olvidar su cobardía. Todo su pensamiento posterior está impregnado de desconfianza hacia la intelectualidad pequeñoburguesa y liberal, sin duda como consecuencia, en parte, de este episodio.

La ejecución de Alexander Ilich Uliánov agravó la situación de la familia, que se había hecho sospechosa automáticamente. Vladimir Ilich vivió en constantes dificultades económicas y académicas durante los años siguientes a causa de ello y de sus propias actividades: en 1887 fue expulsado de la Universidad de Kazán y confinado a un lugar en el campo, adonde acudieron también su madre y sus hermanos. Vuelto a Kazán a fines de 1888, Vladimir Ilich entra en contacto, gracias a su conocimiento del alemán, que su madre le había enseñado, con las obras de Marx y Engels. Es así como traduce al ruso el *Manifiesto* y lo da a conocer a los estudiantes de la ciudad. Sin poder entrar en la Universidad, Vladimir Ilich se retira con su familia a la localidad de Samara, donde conoce y estudia la vida dura y miserable de los *mujiks* del campo. Observándola, Vladimir Ilich escribe su primera obra: *Nuevas corrientes económicas en la vida campesina*, la cual es una crítica del utopismo bucólico del partido *Narodnik*, y está escrita en forma polémica contra un autor perteneciente al mismo.[3] A ésta, siguieron otros escritos en la misma

3. Para las obras de Lenin he utilizado, por desconocer el ruso, la siguiente edición inglesa: V. I. Lenin, *Collected Works*, Moscú, 1963, etc., 1.ª ed.; *Nuevas corrientes económicas...*, vol. I, pp. 11 a 69.

línea, que atacaban lo que su autor llamaba la «sociología narodnik».[4] Según él, los populistas ignoraban la distinción de la clase obrera rusa en dos proletariados enteramente diferentes, el rural y el urbano; este último mucho menor que el primero, aunque más revolucionario. La revolución tiene que comenzar por el proletariado urbano, y no por el campesinado, pero no puede realizarse sin la cooperación del segundo, el cual, por otra parte, se va aproximando a la situación revolucionaria, pues una vez abolida la servidumbre, es ahora explotado capitalísticamente, y abrumado por las deudas y la usura. Esta primera fase de la obra teórica leninista se cierra con *Qué son los «amigos del pueblo» y cómo combaten a los socialdemócratas*, de 1894, un texto excelentemente documentado, que defiende a los socialistas rusos. Estos escritos, a pesar de su restringida y clandestina circulación, pasaron rápidamente a ser lectura constante y básica de los círculos revolucionarios de San Petersburgo.

A esta ciudad había acudido Vladimir Ilich, donde había conseguido el permiso de examinarse como alumno no oficial en la Facultad de Derecho. En San Petersburgo, ciudad constantemente agitada por la huelga y la acción revolucionaria, centro de la industria pesada rusa, entra el joven abogado de lleno en la actividad doctrinal, sobre todo en la enseñanza a los obreros y en la formación de cuadros. Después de un viaje a Occidente, en el que se pone en contacto con Plejánov y Liebknecht, Vladimir Ilich regresa a San Petersburgo. Entonces, en unión de otros revolucionarios, funda la «Unión para la liberación de la clase obrera», un nombre inspirado en el del grupo de Plejánov, pero con objetivos claramente más concretos. La actividad de este grupo se centraba en torno a la agitación combinada con la propaganda política de sus ideas. Se trataba de evitar toda agitación anarquizante y de integrar la actividad revolucionaria dentro del marco doctrinal del marxismo. Así, la elaboración constante de panfletos claros, incisivos y efectivos era una tarea central de este primer círculo leninista. Otras, no menos importantes, consistían en una organización incesante y rigurosa de la clandestinidad. La revolución puede ser un arte, pero para Vladimir Ilich era también una técnica altamente complicada que exigía disciplina, secreto y eficiencia. En esto su marxismo difiere claramente del de los marxistas parlamentarios, representados también en Rusia, y estas diferencias provocaron también su acerba crítica contra los que él consideraba colaboradores de la burguesía.

La «Unión para la liberación de la clase obrera» fue pronto desarticulada por la policía y sus miembros encarcelados. Poco antes de este suceso Vladimir Ilich había conocido a Nadeida Konstantínovna Krupskaya (1869-1939), una estudiante revolucionaria de Petersburgo que se dedicaba a la sazón a la enseñanza de los obreros. Nadeida Konstantínovna le sirvió de enlace mien-

4. V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. I, p. 395.

tras estaba en prisión y luego se reunió con él cuando fue deportado a Siberia, con el pretexto de ser su prometida. Subsiguientemente, la policía les obligó a contraer matrimonio, en 1898. Pasaron así, en la localidad de Chuchenskoye, tres años. Durante ellos, Vladimir Ilich acabó de componer su *Desarrollo del capitalismo en Rusia*,[5] un estudio que apareció bajo nombre falso en Petersburgo, y que es el primero en poner de relieve las consecuencias económicas, políticas y revolucionarias de la aparición del industrialismo en Rusia. Al mismo tiempo, en colaboración con la Krupskaya, tradujo las obras de Sidney y Beatrice Webb, con lo cual el sindicalismo inglés comenzó a ser conocido en Rusia.

Cumplida la pena de destierro, y merced a la ineficacia de la policía zarista, Vladimir Uliánov se traslada a Ginebra y se une al grupo de Plejánov. Con ellos fundará y publicará *Iskra*, el periódico ya mencionado. Mas sus diferencias de enfoque en cuanto a la interpretación de Marx ya comienzan a evidenciarse. Plejánov y sus seguidores esperaban que Rusia pasara primero por una fase que ellos consideraban históricamente inevitable, de capitalismo maduro. Vladimir Uliánov, por el contrario, opina diferentemente:

> No considero que la teoría de Marx sea acabada e intangible; al contrario, estamos convencidos de que no ha hecho sino poner las piedras angulares de la ciencia y que, so pena de ser superados, los socialistas rusos *deben* continuar construyéndola, y ello *con toda independencia*. La aplicación *particular* de sus *directivas generales* variará según se trate de Inglaterra, de Francia, de Alemania o de Rusia.

Y en otro lugar añade:

> No tener en cuenta las condiciones modificadas y quedarse con las viejas soluciones marxistas significa ser fiel a la letra y no al espíritu de la doctrina y repetir de carrerilla viejas deducciones sin saber sacar provecho de la nueva situación política.[6]

Esta libertad de interpretación preconizada por Vladimir Ilich es la que permitirá a él y a sus seguidores adaptar la teoría marxista a las peculiares condiciones de Rusia. De momento, su actividad en Ginebra y luego en Londres se vuelca hacia la formación de un nuevo partido marxista, bien organizado, ideológicamente unido, capaz de entrar eficazmente en la arena política, lo cual, en términos leninistas, significaba la preparación necesaria para la conquista del estado por un partido proletario.[7]

§ 3. LAS BASES TEÓRICAS DEL BOLCHEVISMO. — Desde la fundación de *Iskra* hasta el principio mismo de la Revolución de octubre de 1917, pasando por el abortado levantamiento de 1905, se va formando en la mente de Vladimir Ilich y de sus colaboradores

5. V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Barcelona, Ariel, 1975.
6. Lenin, citado por Nina Gourfinkel, en *Lénine*, París, 1959, p. 48.
7. Para los datos biográficos, cf. Gérard Walter, *Lénine*, París, 1950, y R. Garaudy *Lénine*, París, 1968.

una concepción política de la revolución que, en gran parte, determinará su curso futuro y que podemos llamar ya ideología bolchevique. Ésta se perfila con gran claridad a partir de 1903, en el curso del Congreso, en Londres, del Partido Socialdemócrata ruso, en el que se puso de evidencia la profunda disensión existente dentro de sus filas. Después de grandes debates, los seguidores de Vladimir Ilich, que había comenzado a usar ya el seudónimo de Lenin desde 1901, consiguieron la mayoría en la votación final del Congreso, por lo que vinieron a ser llamados bolcheviques, que en ruso significa mayoritarios. Sus oponentes, los mencheviques o minoritarios, poco a poco se escindieron, incapaces de aceptar la línea leninista, la cual combatieron desde *Iskra*, que había caído en sus manos.

La línea leninista quedaba establecida en una obra que Lenin había publicado un año antes del Congreso socialdemócrata, en 1902, y que llevaba el título de *¿Qué debe hacerse?*, reminiscente de la obra publicada por Chernichevsky hacía casi medio siglo. Pero el espíritu de este escrito no podía ser más diferente. El utopismo ha desaparecido en él por completo; nos encontramos ante un programa concreto de acción así como ante un programa ideológico muy bien delimitado. *¿Qué debe hacerse?* se convirtió, según la edición oficial de la *Historia del Partido Comunista (Bolchevique) de la Unión Soviética*,[8] en el fundamento de la ideología del futuro Partido bolchevique. En verdad, *¿Qué debe hacerse?* es un texto indispensable para conocer y entender la política seguida por la Unión Soviética desde su fundación y también la de muchos partidos comunistas.

El rasgo más descollante de *¿Qué debe hacerse?* es el de la estrategia. Desde el principio,[9] Lenin se opone a las tácticas socialdemócratas prevalentes para intentar demostrar que no son conducentes a la revolución y que, por lo tanto, son necesarias otras nuevas. Si se prestan oídos a críticas como las de Bernstein, Lenin afirma, la socialdemocracia acabará en un socialreformismo típicamente burgués que no vendrá a solucionar ningún problema fundamental. Lo que hace falta es una teoría revolucionaria, porque «no hay movimiento revolucionario sin teoría revolucionaria».[10] Naturalmente, ni los reformistas ni los revisionistas suministran tal teoría. Esa teoría, por otra parte, es una necesidad *sine qua non* de la revolución, pero no puede quedar dispersa entre la masa revolucionaria, sino que debe encarnarse dentro de una organización concreta: «el papel de luchador de vanguardia sólo puede ser desempeñado por un partido que esté guiado por la teoría avanzada» más correcta.[11] Este partido debía ser el socialdemócrata ruso en el que Lenin militaba a la sazón,

8. *History of the Communist Party* etc., *Short Course*, Moscú, 1941, p. 38; no he tenido acceso a la edición castellana.
9. Cf. Prefacios y Cap. I; edición de la Universidad de Oxford, V. I. Lenin, *What is to be done?*, 1963, trad. S. V. y P. Utechin, pp. 37-60.
10. *Ibid.*, p. 58.
11. *Ibid.*, p. 59.

pero altamente unido en la ideología, inflexiblemente revolucionario, alejado del reformismo, y capaz de erigirse, en fin, en la vanguardia internacional del proletariado de todos los países.

El énfasis leninista sobre la cuestión de la naturaleza del partido implica una toma de posición con respecto a la capacidad revolucionaria espontánea de las masas proletarias, un tema que era objeto de polémica entre las diversas facciones de la socialdemocracia rusa al publicar Lenin su libro. Para Lenin, los levantamientos populares típicos del siglo XIX en Rusia —revueltas contra la autoridad, destrucción de maquinaria, etc.— representan la conciencia proletaria, pero sólo en estado embriónico. Estas revueltas significaban el despertar de la conciencia de los antagonismos existentes entre patronos y obreros, y de sus intereses irreconciliables. Pero una conciencia plena, dice Lenin, sólo podía proceder de fuera.[12] La clase trabajadora sólo engendra una conciencia sindicalista, mientras que la enseñanza del socialismo proviene de teorías económicas, filosóficas e históricas «creadas por los representantes cultos de las clases poseedoras, los intelectuales». Marx y Engels mismos, hace notar Lenin, procedían de la *intelligentsia* burguesa. La clase trabajadora no debe seguir el callejón sin salida de las revueltas desesperadas y espontáneas, sino que tiene que apoderarse de la gran herencia teórica desarrollada por intelectuales que, por necesidad histórica, tenían que pertenecer en un principio a las clases más acomodadas. Nada más peligroso que el antiintelectualismo a ultranza y «la adoración de la espontaneidad» revolucionaria de unas masas carentes de doctrina y estrategia para la acción conjunta. Profundizando en esta cuestión dice Lenin:

> Como no puede existir una ideología independiente elaborada por las masas trabajadoras durante el proceso de su movimiento, la *única* cuestión es *ésta*: la ideología burguesa o la ideología socialista. No hay término medio, pues la humanidad no ha creado una «tercera» ideología y, en general, en una sociedad descoyuntada por las contradicciones de clase no puede haber una ideología que esté fuera o por encima de las clases ... Así nuestra tarea consiste en una *lucha contra la espontaneidad*, para *arrancar* al movimiento obrero de su tendencia espontánea hacia el sindicalismo y atraerlo bajo el manto de la socialdemocracia revolucionaria.[13]

Dejar el movimiento obrero en manos de la pura espontaneidad, o seguirlo en zaga, representa ponerlo en manos de una burguesía avezada y conocedora de los más sutiles medios de distracción y de represión. Lo que hay que hacer exactamente es invertir los términos: crear un partido que sea la vanguardia del proletariado, que se identifique totalmente con sus necesidades, pero que lo guíe en la ardua y complicada lucha revolucionaria. Son éstos los principios que hace suyos la facción bolchevique de

12. *Ibid.*, p. 62 y 63.
13. *Ibid.*, p. 71 y 72.

la socialdemocracia, la cual muy pronto se iba a caracterizar por su disciplina interna, por su jerarquización de funciones y por la sistemática división del trabajo revolucionario.

Pero las virtudes tácticas de tal organización no se verían hasta más tarde. El año 1905 comienza con una matanza de obreros por la tropa zarista, presencia la revuelta de la marinería del crucero *Potemkin* y culmina, tras la concesión por el zar de la reunión de una Duma o parlamento, con la formación de consejos obreros que se arrogan directamente el poder. Son éstos los «soviets», a los que Lenin inmediatamente concede, a su vuelta a Petersburgo, una importancia singular, dada la ineficacia del parlamentarismo zarista. Para él estos representantes de los obreros son los únicos capaces de llevar adelante la revolución, aunque para ello, naturalmente, haya que atraerlos a la versión del marxismo representada por él y por la facción bolchevique. Pero esta tarea es interrumpida momentáneamente por el sangriento triunfo de la reacción zarista a fines de 1905 y a principios del año siguiente.

Lo que no sufrió interrupción fue la preparación ideológica interna de la facción bolchevique. Si bien algunos de sus representantes, como Máximo Gorki (1868-1936) se refugiaron en filosofías esteticomísticas durante su exilio, otros, como el mismo Lenin, se entregaron a la tarea de combatir estos tipos de ideología. Es así cómo Lenin produce sus «notas críticas a una filosofía reaccionaria» con el título de *Materialismo y empiriocriticismo*, libro aparecido en 1908, y que es una obra polémica contra aquellos marxistas rusos que, según él, atacaban y desvirtuaban el materialismo dialéctico, llegando hasta el mismo fideísmo, es decir, a la doctrina que concede a la fe un lugar tan importante o mayor que el de la conciencia.[14] Entre estos marxistas destacaba Alexander Bogdanov, uno de los primeros jefes bolcheviques. Hacia 1907 se había separado de ellos para formar un grupo llamado de los «otzovistas» o «ultimistas», que pedían que los socialdemócratas se retiraran de la Duma; es decir, predicaban un cierto apoliticismo. Filosóficamente Bogdanov era un seguidor de Ernst Mach (1838-1916), un famoso científico positivista prusiano, que había derivado hacia un individualismo idealista y, en contraste con sus actividades de investigación, hacia el misticismo. Para Lenin, Mach y sus seguidores eran representantes de la filosofía burguesa y, por lo tanto, reaccionarios. La filosofía, para Lenin, no puede ser ajena a la lucha de clases, por mucho que lo pretenda. Aparte de esto, *Materialismo y empiriocriticismo* contiene las ideas metafísicas u ontológicas de Lenin —que aquí se soslayan— y, por lo tanto, es un texto clave para sus seguidores en ese terreno filosófico.

§ 4. «EL ESTADO Y LA REVOLUCIÓN». — En enero de 1912, a raíz de una conferencia de la socialdemocracia rusa en Praga, la frac-

14. V. I. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, París, 1948, p. 7.

ción menchevique y la bolchevique se escinden completamente, aunque la colaboración en el terreno práctico tardará bastante aún en cesar. Ese mismo año comienza en Rusia la inquietud social y se recrudece la represión gubernamental. Con la entrada de Rusia en la Primera Guerra Mundial los eventos se precipitan y desembocan en la gran revuelta obrera de febrero de 1917, en Petersburgo, comienzo de la Revolución rusa.

La primera contribución teórica de Lenin durante esta época no se refiere estrictamente a la situación rusa, sino que es un planteamiento en sus propios términos del sentido de la Guerra Mundial. *El imperialismo, estadio supremo del capitalismo* es una obra escrita en Zurich en 1916, en la cual Lenin sostiene que la guerra mundial era imperialista por ambos bandos contendientes. Las leyes internas del capitalismo, dice Lenin, llevan hacia el imperialismo. Las clases burguesas que dominan una nación no pueden contentarse con ella. Su voracidad les lleva a buscar nuevos mercados, nuevas zonas de expansión. Con ello los pueblos coloniales subyugados se convierten en el proletariado de los países capitalistas avanzados, de modo que la clase obrera de las metrópolis se beneficia en parte de la explotación colonial. Mientras tanto, el militarismo y la guerra pueden neutralizar las masas trabajadoras, distraerlas de sus verdaderos intereses y lanzarlas a destrozarse mutuamente en el campo de batalla, como ocurrió tras el gran descalabro de la II Internacional al comenzar la Guerra Mundial.

Estas ideas acerca de la relación entre capitalismo, imperialismo y guerra habían sido expuestas ya por Rudolph Hilferding en 1910, en su obra sobre *El capital financiero*, entre otros autores.[15] Lenin supo resumirlas y darles mayor precisión. Según él, el imperialismo es el estadio que alcanza el capitalismo cuando el monopolio y el capital financiero dominan enteramente la sociedad. Entonces, la exportación de capital adquiere singular importancia y el mundo se reparte entre *trusts* internacionales, al tiempo que unos pocos países, los más industrializados, se dividen todos los mercados de la tierra entre ellos. Naturalmente, a causa de la naturaleza competitiva del capitalismo, semejante reparto dista mucho de ser pacífico y conduce a conflagraciones que, en el presente siglo, alcanzan proporciones mundiales. Éstas son, además, tan graves, que ponen en peligro la estructura misma del estado burgués. Es entonces cuando el pueblo, exasperado por la miseria, la explotación y la penuria y penalidades de la guerra, puede alzarse contra la clase dominadora.

Esto fue lo que ocurrió en varios países de Europa hacia el fin de la Primera Guerra Mundial, pero muy especialmente en Rusia, donde la Revolución triunfó arrolladoramente. Fue entonces cuando, en circunstancias increíblemente difíciles,

15. Cf. R. Hilferding, *Finanz-Kapital*, 1910; J. A. Hobson, *Imperialism*, 1902 y la citada *Die Akkumulation des Kapitals*, de Rosa Luxemburg, 1913. De entre éstas, la obra seminal es la del periodista y ensayista inglés John Atkinson Hobson (1858-1940).

en el verano de 1917, Lenin escribió *El estado y la revolución*, con el fin de poder dotar a su partido de una doctrina coherente sobre el estado y su apoderamiento revolucionario por parte de los bolcheviques, pues Lenin preveía el rápido hundimiento del gobierno conservador de Alexander Kerensky (1882-1970), formado tras el destronamiento de Nicolás II. No cabe duda de que la guía ideológica de Lenin a través de este texto fue un factor fundamental en la consolidación ulterior del poder bolchevique.

El estado y la revolución lleva el subtítulo de «La doctrina marxista del estado y de la tarea del proletariado durante la revolución». Fiel a estos principios, Lenin expone la concepción marxista del estado como instrumento de las clases oprimidas, aduciendo para ello abundantes citas de Engels[16] y comparándolas con la situación actual en Rusia. En especial, Lenin cita la teoría de Engels de la desaparición o desvanecimiento del estado, el cual no es abolido, sino que se esfuma en cuanto deja de ser instrumento necesario de opresión clasista. Lenin dice que ello es cierto, pero que el proletariado tiene antes que abolir el estado burgués, para que tal fenómeno se produzca. El estado es, según Engels, una «fuerza represiva especial», y como tal debe ser utilizada por el proletariado para proteger y asegurar su revolución. La «abolición del estado como estado» es cosa de un futuro distante, que no podrá tener lugar más que cuando se hayan eliminado las clases enemigas del proletariado. Mientras tanto, la abolición del estado burgués es necesaria. Respecto a ésta, dice Lenin inequívocamente que es imposible sin una revolución violenta.[17]

Después de analizar, siempre con la ayuda de los textos de Marx y Engels, las relaciones entre el proletariado y el estado burgués durante la Revolución de 1848 y durante la Comuna de 1871, Lenin comienza a plantearse los problemas prácticos del apoderamiento violento del estado por una clase social que ha estado siempre separada del mismo, y llega a la conclusión de que el proletariado democratizará la máquina del estado, pues lleva consigo innatamente un sistema democrático de valores, si bien es cierto que tendrá que suprimir mediante la fuerza toda resistencia burguesa, aunque

> el órgano de represión sea ahora la mayoría de la población, y no una minoría, como ocurría siempre bajo la esclavitud, la servidumbre y la esclavitud asalariada. Y como la mayoría del pueblo *mismo* suprime a sus opresores, *ya no es necesaria* una «fuerza especial» de supresión. En este sentido puede decirse que el estado *comienza* a desvanecerse. En lugar de las instituciones especiales de una minoría privilegiada (cargos oficiales privilegiados, jefes del ejército regular), la mayoría

16. Cf. V. I. Lenin, *The state and Revolution*, vol. 25 de *Collected Works*, *op. cit.*, *passim*.
17. *Ibid.*, cap. II, sec. 4.ª, «La desaparición del estado y la revolución violenta».

misma puede ejercer directamente esas funciones, y cuanto más dependen del pueblo las funciones del poder estatal, menos necesidad hay para la existencia de ese poder.[18]

Además, sostiene Lenin, el estado capitalista es fácil de manejar, y no debe ofrecer misterios al proletariado, ni intimidarlo. La cultura capitalista ha creado ferrocarriles, fábricas, teléfonos, toda una red tecnológica de admirable simplicidad, precisamente porque obedece a una mentalidad racionalista. Sobre esta base, dice Lenin, el viejo poder estatal se ha hecho más accesible y «puede reducirse a operaciones enormemente sencillas, tales como las de registro, archivo y comprobación», las cuales pueden ser ejecutadas por cualquiera que sepa leer y escribir, al precio de un salario ordinario de obrero, desprovistas de prebendas, pompa y aparato. El nuevo estado, pues, estará servido por empleados que serán como los demás obreros, y que no gozarán de ningún privilegio que los distinga de ellos, ni salariales, ni políticos, ni de vivienda.

Muchas otras instituciones burguesas deberán ser abolidas. La primera será la del parlamentarismo. Para Lenin, los parlamentos son instituciones seudodemocráticas donde se habla y no se decide nada vital. Ello no quiere decir que el estado proletario no sea democrático. «No podemos imaginar la democracia, ni siquiera la democracia proletaria, sin instituciones representativas, pero podemos y *debemos* imaginarla sin parlamentarismo.» Ello no quiere decir que Lenin eliminara la discusión democrática de la vida política, sino que excluía las instituciones del liberalismo pluripartidista de sus proyectos de estado. Su actuación personal tras la conquista del poder y sus grandes debates con otros revolucionarios ilustran prácticamente la total seriedad de su intención, completamente ajena a la tiranía ideológica stalinista subsiguiente.

Otra institución a abolir, dice Lenin, es la burocracia capitalista, aunque reconoce que durante un tiempo será necesario crear una burocracia de transición y aun dejar en pie algunos elementos de la burocracia anterior, tales como el servicio de correos, que no son clasistas por su propia naturaleza. En general, hay que ir aboliendo toda institución parasítica, y dejando en pie cuantas sean eficientes, democráticas y necesarias para el bienestar del pueblo. Todo ello, naturalmente, son pasos intermedios para la constitución de la sociedad comunista, la cual tendrá características sorprendentemente diversas de las actuales, y aun de las socialistas. Para dar una idea de las nociones de Lenin sobre la naturaleza de esa sociedad futura, nada mejor que sus propias palabras acerca de la relación entre comunismo y democracia.

En las disputas usuales sobre el estado se comete siempre el error contra el cual Engels constantemente previno..., se olvida incesantemente que la abolición del estado significa también la abolición de la democracia; que el desvanecimiento del estado significa el desvanecimiento de la democracia.

A primera vista este aserto parece extremadamente extraño e incomprensible; algunos hasta comenzarán a temer que nosotros esperamos el advenimiento de un orden social en el cual predomine el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría, o sea, una organización para el uso sistemático de la *violencia* por parte de una clase contra otra, por una sección de la población contra otra.

Nosotros nos proponemos como fin último la abolición del estado, es decir, de toda violencia sistemática y organizada, contra todo el uso de la violencia contra el hombre en general. No esperamos el advenimiento de un orden social en el cual el principio de la subordinación de la minoría a la mayoría no sea observado. Pero al luchar por el socialismo estamos convencidos de que se transformará en comunismo y que, por lo tanto, la necesidad de la violencia contra los hombres en general, de la *subordinación* de un hombre a otro, y de un sector de la población a otro, se desvanecerá totalmente, ya que los hombres *se acostumbrarán* a observar las condiciones elementales de la vida social sin violencia y *sin subordinación.*[19]

18. *Ibid.*, p. 73.

§ 5. El Partido Comunista de la Unión Soviética. — *El Estado y la revolución* tenía como protagonista al proletariado triunfante. Lenin se ocupa en él de los modos con que éste controlará y administrará el estado, y establecerá su dictadura antiburguesa. Sin embargo, en la mente de Lenin no era el proletariado en general, sino una organización concreta, un partido político, el que tenía que poner en ejecución la revolución socialista. Estos propósitos quedan expuestos en otros escritos y también en su obra personal como hombre de estado y como revolucionario. En este último sentido la tendencia hacia la organización del movimiento altamente eficaz, jerarquizado y disciplinado comienza a plasmarse con la fundación, inspirada por Lenin mismo, de la III Internacional en 1919. Esta Internacional, llamada Internacional Comunista, y durante un período Comintern, es el fruto de la ruptura de los bolcheviques con la socialdemocracia europea, incapaz de frenar la primera conflagración mundial.

Ya en *¿Qué debe hacerse?* había propugnado Lenin la idea de que un «grupo pequeño y compacto de trabajadores responsables, experimentados y curtidos», poseedores de una buena red clandestina y con «el amplio apoyo de las masas y sin reglas de acción demasiado elaboradas» podría llevar a cabo todas las tareas revolucionarias.[20] Este proyecto encerraba dos de las características más acusadas de la aportación leninista: la idea de que un partido concreto tiene que convertirse en «vanguardia del proletariado», y el principio de la flexibilidad teórica. En cuanto a la primera, ya estaba implícita en su crítica de la mera espontaneidad revolucionaria de las masas, pues al negar que éstas pudieran llegar a elaborar por sí solas todo el aparato ideológico

19. *Ibid.*, cap. V, sec. 6 pp. 140-141.
20. V. I. Lenin, *Works, op. cit.*, vol. IV, libro II, p. 194.

del socialismo marxista, quedaba claro que ciertos grupos debían formarse, hacerse con esta doctrina, y aplicarla a la lucha política, sin menoscabo de un contacto estrecho con los sentimientos y las necesidades del pueblo. Además, para Lenin, ese partido tenía que ser esencialmente proletario y reclutarse entre las filas de las clases oprimidas. De ahí su esfuerzo incesante de explicación sencilla del marxismo, a menudo en forma de discusión abierta y paciente con los elementos de los soviets de Petrogrado y de otros lugares. La persuasión y no la coacción fue el método empleado por Lenin para ganar adictos a la causa del comunismo bolchevique. De este modo, Lenin y sus seguidores se esforzaron en reclutar el número suficiente de personas para formar lo que ellos llamaban «un gobierno para el pueblo trabajador, formado por los elementos avanzados del proletariado, mas no por las masas trabajadoras».[21]

En cuanto a la cuestión de la flexibilidad teórica, Lenin comprendió que ésta era absolutamente necesaria para poder utilizar la herencia del pensamiento marxista en el marco especial de la Rusia revolucionaria. Así, el partido revolucionario tenía que ser el portador del marxismo y utilizarlo para comprender la realidad social en cada momento, pero debía saber interpretarla con suma agilidad. Como quiera que el partido bolchevique, no obstante, estaba altamente centralizado —según el «centralismo democrático» preconizado por el mismo Lenin— la libertad de interpretación de la realidad a la luz del marxismo tendió a quedar circunscrita a los centros decisorios de la organización, una tendencia contra la que había prevenido Rosa Luxemburg y que se abrió paso inequívocamente después de la muerte del gran revolucionario, que ocurrió en 1924. Lenin mismo se había percatado de los peligros que entrañaba la dictadura de la organización del partido sobre el partido mismo, la cual abría canales para la consolidación del poder personal arbitrario. En 1922, enfermo ya, dirigió una carta al XIII Congreso de los Soviets que, aunque conocida, fue hecha pública solamente en 1956, con ocasión del XX Congreso del Partido en la revista *Kommunist*, a instancias de Nikita Sergeievich Jrúschov. En esa carta Lenin proponía la introducción de importantes cambios en la estructura política del Partido Comunista Bolchevique, que se había proclamado única organización política legal en 1918, fecha en que el antiguo imperio zarista recibió el nombre de República Socialista Federativa Soviética Rusa.

Los cambios propuestos por Lenin consistían principalmente en aumentar hasta el centenar el número de los miembros del Comité Central del Partido y en dar mayor participación a los miembros no destacados del mismo. En el mismo momento, Lenin previno directamente al Partido contra Iósiv Stalin y propuso su desplazamiento, al tiempo que daba muestras de ecuanimidad

21. Citado por George Sabine, *A History of Political Theory*, Nueva York, 3.ª ed., 1961 (1.ª ed., 1937), p. 815.

respecto de Trotsky, a quien llama «el hombre más capaz del Comité Central», y de Bujarin, «el más grande y precioso teórico del partido», entre otros. Sin embargo, el Partido Comunista de la Unión Soviética no siguió los derroteros marcados por esta carta, llamada Testamento Político de Lenin.

En cambio, en otros terrenos, el Partido Comunista llevó a cabo una revolución sin precedentes en la historia. «El comunismo —había dicho Lenin— es el poder soviético más la electrificación.» Todos conocemos el resultado de la puesta en marcha de la idea encerrada en estas palabras, desarrollada por el pueblo ruso y los demás que forman la Unión Soviética en condiciones de rara adversidad. En esta tarea el Partido Comunista puso en práctica el principio de «socialismo en un solo país», propugnado por Stalin, y que significaba la concentración de todos los esfuerzos en la defensa y avance del sistema socialista en la Unión Soviética, pues según él no era posible fomentar la revolución comunista internacional sin poner en peligro la existencia misma del estado del primer y único país donde había logrado triunfar una revolución socialista.

§ 6. Liev Trotsky. — El mayor oponente dentro del Partido Comunista soviético a la doctrina del «socialismo en un solo país» era Liev Trotsky (1879-1940), un ucraniano de origen judío que había conocido la prisión y el exilio en Siberia, de donde escapó. En Londres, en 1902, se unió a Lenin, pero mantuvo una gran independencia, intentando reconciliar bolcheviques y mencheviques; con estos últimos llegó a identificarse brevemente. En 1905 volvió a Rusia y organizó el primer soviet de Petersburgo, por lo que fue enviado de nuevo a Siberia. Escapó de nuevo, y vivió en contacto con gran número de núcleos revolucionarios en Europa y en los Estados Unidos. Se hallaba en este país cuando estalló la revolución de febrero de 1917, por lo cual pudo reintegrarse a Petrogrado. Durante el mes de octubre de este año, Liev Trotsky era el presidente del Soviet de Petrogrado, el que tuvo el papel más decisivo en la conquista bolchevique del poder. Obtuvo luego el cargo de comisario de Asuntos Exteriores, en cuya capacidad fue el artífice del Tratado de paz de Brest-Litovsk de 1919. Pero su creación revolucionaria de mayor alcance fue el Ejército Rojo, con el cual el nuevo y aparentemente débil estado soviético consiguió vencer a los contrarrevolucionarios internos y a los intervencionistas extranjeros.

La aportación teórica más descollante de Liev Trotsky es la de su idea de la revolución permanente, la cual no deja de tener algunos antecedentes en la socialdemocracia alemana.[22] La teoría trotskista de la revolución permanente se refiere a la necesidad, según su autor, de que la revolución mantenga en todo momento

22. Los cuales, a su vez arrancan del mismo Marx. Heinz Schurer, «The Permanent Revolution: Liev Trotsky», en L. Labedz *et alii*, *Revisionism*, Londres, 1962, pp. 67-68.

su internacionalismo, es decir, que no puede quedar confinada a un solo país. Tanto él como Lenin fomentaron los eventos de 1917 convencidos de que la conflagración mundial crearía situaciones revolucionarias en otros países. El primero, sin embargo, ponía mucho mayor énfasis en la interdependencia de dichas situaciones. Ello no significa que Trotsky esperara que la Revolución rusa dependiera o fuera en zaga de la de otros países; al contrario, suya es una explicación interesante de por qué la revolución es posible en países industrialmente menos desarrollados. Según Trotsky, la clase media y la burguesía rusas eran mucho más débiles y tímidas que sus equivalentes occidentales, que tanta habilidad habían demostrado en la represión de revueltas proletarias. Por otra parte, no obstante, Rusia poseía ya un considerable proletariado, de modo que era posible afirmar que en los países económicamente atrasados, el proletariado puede hacerse con el poder antes que en aquellos donde el capitalismo está muy avanzado. Estas ideas fueron expuestas en Petersburgo en 1906, y caben pocas dudas acerca de su poder de convicción sobre un gran número de bolcheviques que dudaban aún acerca de la viabilidad de la revolución en un país de capitalismo poco avanzado.[23] Además, dice Trotsky, el proletariado insurrecto en un país como Rusia tiene que hacer suyas inmediatamente las reivindicaciones del campesinado para unirlo a su causa, con lo cual la Revolución comenzará a consolidarse. Pero ello no ocurrirá totalmente si no suceden hechos favorables en la Europa occidental. Los campesinos, cree Trotsky, no apoyarán a la larga el internacionalismo de los proletarios, ni soportarán la verdadera colectivización de la tierra. Además, las potencias capitalistas intervendrán contra el estado proletario, de modo que el proletariado ruso tiene que incitar al de otros países para que corra en su ayuda para no ser destrozado por la contrarrevolución. De este modo las ideas de Trotsky encuentran paralelos en el internacionalismo inicial de la Revolución francesa, que pusimos de relieve en su lugar.

El mayor enemigo de esta teoría dentro de la Unión Soviética era Stalin, quien consiguió ir desplazando lentamente a su autor, oponiendo su aparato burocrático a la inmensa popularidad de Trotsky. En 1925, Trotsky había perdido toda capacidad de dirección en el seno del Partido; fue expulsado del mismo en 1927 y deportado en 1929. En el exilio, escribió, en tonos casi épicos, una obra considerable sobre los eventos de 1917, la *Historia de la Revolución*. Fundador de la IV Internacional —de poca fuerza hasta el presente— Liev Trotsky fue asesinado en Méjico, por un agente estalinista, en el año 1940.

§ 7. EL ESTALINISMO. — El destierro de Trotsky y de sus seguidores fue sólo una de las manifestaciones de un proceso político

23. L. Trotsky, *Nasha Revolyutsiya*, San Petersburgo, 1906. Mi fuente de información es la edición inglesa *The Permanent Revolution*, Nueva York, 1931.

de gran envergadura en la Unión Soviética. Coincide con el principio de un período que ha sido llamado estalinista, pero cuya existencia no puede atribuirse ingenuamente a la sola figura de Stalin, sino a procesos históricos cuya descripción es ajena a este lugar. Como quiera que el estalinismo ha ejercido un influjo poderosísimo sobre el pensamiento socialista y comunista y ha provocado reacciones en casi todos los niveles del pensamiento social occidental, es necesario trazar algunas de sus líneas generales ideológicas. Desde el punto de vista de la teoría social, el estalinismo es un tipo de escolasticismo marxista impuesto políticamente por el Partido Bolchevique (a partir de 1952, Partido Comunista de la Unión Soviética). Por extensión, se puede llamar estalinismo a cualquier tipo de escolasticismo impuesto por un partido comunista. En otras palabras, el estalinismo ideológico es un monolitismo teórico, una forma política del dogmatismo, que refleja, según Trotsky y los trotskistas, el «colectivismo burocrático» impuesto por un socialismo que ha dejado de ser democrático.[24]

Aunque, como decimos, Stalin no fue ni la única ni la principal causa del estalinismo, su persona ocupa el centro del panorama en virtud del enorme poder que llegó a acumular en sus manos. Iósiv Visarionovich Stalin (1879-1953) era georgiano, de origen artesano. Fue expulsado, por sus ideas revolucionarias, del seminario en el que cursaba estudios y estuvo dos veces en Siberia, exiliado; ambas escapó. Asistió a varios congresos de la socialdemocracia rusa en el extranjero, y llegó a ser el experto en las cuestiones referentes a las diversas nacionalidades de la futura Unión Soviética; así, en Viena completó su estudio *El marxismo y el problema de las nacionalidades*, en 1913. Tras de ayudar a Lenin durante la Revolución de Octubre, fue comisario de las Nacionalidades en su primer gobierno, cargo que no dejó hasta 1922, cuando alcanzó el puesto de secretario del Partido Comunista. Aliado a Gregori Zinoviev (1883-1936) y a otros líderes bolcheviques —cuya ejecución él mismo ordenaría años más tarde—, Stalin logró desbancar a Trotsky e imponer sus opiniones durante el XV Congreso del Partido en 1927. Al año siguiente comenzó a aplicar su doctrina del «socialismo en un solo país» y a lanzar diversos Planes Quinquenales de desarrollo económico, los cuales arrancaban de las ideas leninistas sobre la planificación económica. Los Planes Quinquenales convertirían a la Unión Soviética en la gigantesca potencia industrial y bélica de hoy.

Mientras tanto, se operaba una dogmatización total del pensamiento bolchevique y, en cierto sentido, éste desaparecía como fuerza creadora. El Congreso que se celebró en 1928 fue el último en el que se expresaron opiniones divergentes, las cuales son un signo inequívoco de creatividad. El monolitismo y la obediencia ciega se impusieron a partir de aquel momento con la ayuda de

24. Bruno Rizzi, *La burocratizzazione del mondo* (1939), edición castellana: *La burocratización del mundo*, Barcelona, 1980.

vastas purgas políticas que recibieron el título genérico de *Yezhovschina*. La concentración total de poder en sus manos la realizó Stalin en 1941, cuando, junto a sus otros títulos, llegó a ser primer ministro. Después de la guerra el estado soviético consiguió imponer el estalinismo a los estados europeos en los que se había establecido el comunismo, con la excepción de Yugoslavia, que se enfrentó abiertamente con esta política en 1948.

En el terreno de la cultura, el estalinismo representó el establecimiento de un dogmatismo sin precedentes. Así, grandes descubrimientos científicos occidentales fueron uno tras otro «refutados» en términos supuestamente marxistas leninistas. La teoría de los quanta de Max Planck, desarrollada por Niels Bohr y por Werner Heisenberg fue declarada idealista y positivista.[25] La revista filosófica principal de la Unión Soviética, *Voprosy Filosofii*, lanzó un ataque, en 1951, contra la teoría de la relatividad de Albert Einstein, que fue seguido de otros similares. Estas creaciones científicas fueron consideradas burguesas y corrompidas. El exponente más destacado del cientifismo dogmático estalinista fue Trofim Denísovich Lysenko, que llegó a sostener que las teorías genéticas de Mendel y Morgan eran falsas, pues eran incompatibles, según él, con el materialismo dialéctico. Éste, entendido a su manera, era la única versión certera del mundo. Las pretensiones de Lysenko, claro está, no hubieran importado mucho si no hubiera sido por las graves consecuencias que acarrearon a la naciente ciencia soviética.

Los teóricos estalinistas —no del todo desaparecidos con la muerte de su jefe— se aferran al importante postulado marxista de que cada clase crea su cultura para llevarlas al extremo de negar toda objetividad a la ciencia creada en los países no comunistas. Según esto, la psicología de Freud, o la física de Einstein, serían meros exponentes de la ideología burguesa occidental Surgió además la doctrina del realismo socialista, la cual, dictatorialmente impuesta, quebró la gran corriente creadora soviética iniciada por los primeros artistas bolcheviques, entre los que se encontraban el poeta Mayakovsky, el novelista Gorky y el cineasta Eisenstein. La idea del realismo socialista tuvo, originalmente, un indudable valor creador. Se generalizó merced al Primer Congreso de Escritores de la Unión Soviética, reunido en 1934, y su inspirador en aquella ocasión fue Máximo Gorki.[26] El realismo socialista se refería a la sazón a un tipo de literatura comprometida con la revolución, que debía reflejar el nuevo sistema de valores impuesto por el socialismo triunfante y que serviría, no sólo de objeto de goce estético, sino de estímulo al lector o contemplador de la obra de arte. Pero el período estalinista acabó con los aspectos vivos y creadores de esta idea, y sometió a los escri-

25. D. I. Blochincev, *Grundlagen der Quantenmechanik*. Berlín, 1953, pp. 498 ss.
26. Georg Lukács, *Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburgo, 1958, p. 113. Sobre este mismo tema ver también Bertolt Brecht, *Schriften zur Literatur und Kunst* (1967), edición castellana, *El compromiso en literatura y arte*, Barcelona, 1973.

tores y artistas a un sistema burocrático de mezquinas normas artísticas. La persecución política y los castigos de todo orden se abatieron sobre los escritores y artistas, bajo la inspiración inquisitorial de A. A. Zhdanov, quien se arrogó toda interpretación correcta del arte y de la literatura.

Ni que decir tiene que las ciencias sociales, que necesitan un clima de absoluta libertad no ya para medrar, sino para existir mínimamente, fueron las primeras en desaparecer, con excepción de ciertas ramas de la economía. La interpretación escolástica de Marx, Engels y Lenin, según los cánones establecidos por Stalin, sustituyó al clima de discusión que había surgido desde mediados del siglo XIX, al socaire de la debilidad política del zarismo. Los mismos teóricos del marxismo-leninismo sufrieron persecución y sus obras fueron anatematizadas. El caso de Nikolai Bujarin (1888-1938), uno de los teóricos más influyentes del comunismo, ejecutado por Stalin después de un juicio degradante y espectacular, es uno de los más característicos. Sus esfuerzos por poner al día la teoría socialista sobre las causas de la caída del capitalismo y sobre sus leyes económicas fueron declaradas revisionistas, y su autor, traidor a la Unión Soviética. Sin embargo, Bujarin no sólo había abierto un camino hacia una comprensión más realista del capitalismo,[27] sino que había mostrado que el marxismo es también una sociología, un método general y fructífero de entender la realidad social en su obra principal *Teoría del materialismo histórico, texto de sociología marxista*.[28]

§ 8. LA POSTERIDAD DE LA REVOLUCIÓN BOLCHEVIQUE: LA IDEOLOGÍA SOVIÉTICA. — La existencia de la Unión Soviética, su transformación en gran potencia y, sobre todo, su mudanza en sociedad de cariz totalitario, dominada por el socialismo burocrático de estado a partir de una promesa inicial de completa liberación de las clases explotadas ha dado lugar a una gran corriente de reacciones filosóficas y doctrinales. De hecho, una gran parte el pensamiento social moderno, posterior a 1917, se halla de uno u otro modo influido por este singular proceso.

Varios decenios después de la muerte de Stalin la Unión Soviética continúa encerrada en su propio despotismo burocrático, apenas suavizado por la muy superficial pero importante «desestalinización» llevada a cabo por Jrúschov, a partir de sus denuncias a Stalin en el XX Congreso del Partido, reunido en 1956. Sus ataques contra el «culto a la personalidad» y reconocimiento de los «errores» del que otrora fuera idolatrado dirigente dieron paso a una atmósfera menos dura. No obstante, aunque a partir de esa fecha disminuyó la importancia de los campos de concentración —que siguen siendo una faceta del sistema— y fueron suprimidas las purgas políticas sangrientas, la naturaleza esencial del régimen no ha cambiado. Su caracterización por

27. Cf. S. Heitman, «Between Lenin and Stalin: Nikolai Bukharin», en L. Labedz *et alii*, *op. cit.*, pp. 77-90.
28. N. Bukharin, *Theorie des historischen Materialismus*. Hamburgo, 1922, obra editada por el Comintern.

parte de los críticos más benévolos como dictadura del Partido parece ser correcta. Sindicatos obreros, prensa, organizaciones juveniles, industria, ejército, cultura, vida cívica, cualquier aspecto, en fin, de la sociedad de los países que forman la Unión Soviética, está regido y controlado por el Partido. La desobediencia a sus directrices y la disidencia civil son tratadas con harta frecuencia como manifestaciones de demencia, pues sólo a un loco puede ocurrírsele, según la lógica oficial, criticar a un orden social tan democrático y perfecto como es el soviético: los disidentes, por pacíficos que sean, acaban en hospitales psiquiátricos especiales o a veces en el exilio.

Los problemas de análisis que plantea el marxismo soviético son de varia índole. Algunos estudiosos han intentado analizarlo como un conjunto ideológico,[29] mientras que otros han estudiado su evolución histórica. Esta última ha mostrado que ya no es posible entender el fenómeno estalinista como una mera «corrupción», venida de no se sabe dónde, que afligió súbitamente al régimen bolchevique. Teóricos de izquierda se plantean ya claramente la cuestión de las posibles raíces leninistas del estalinismo. No se trata de que Lenin mismo originara intencionadamente la situación interior, sino más bien habría que averiguar si su doctrina del Partido como organización suprema formada por profesionales de la política y monopolizadora de todo poder no conduce inevitablemente a ese género de dictadura.

Esa sospecha —puesta históricamente de relieve por primera vez por los trotskistas, con sus doctrinas sobre el «colectivismo burocrático»— ha inspirado en parte a varios partidos comunistas occidentales durante los años 70 —en especial el español y el italiano— a renunciar abiertamente a la idea central del leninismo, la de la «dictadura del proletariado» que es, en realidad, la del Partido y su aparato. Estos partidos, llamados «eurocomunistas», han evolucionado rápidamente hacia un socialismo pluralista y democrático también por otras razones, de mayor peso. Así, su emancipación de la tutela soviética se debe a la necesidad que tienen de aceptar el pluralismo constitucional liberal de las sociedades en las que operan, amén del largo proceso de crisis del movimiento comunista mundial que arranca de la época de la Comintern y la Cominform, las organizaciones comunistas internacionales cuyas riendas estaban en las firmes manos de Stalin.[30] La supresión soviética *manu militari* de la revuelta húngara de 1956 y la invasión de Checoslovaquia de 1968, cuando este país intentó establecer un régimen socialista democrático y liberal, el control ideológico ejercido sobre países bajo dominio o influencia soviética —como Cuba— la invasión armada de Afganistán en 1980, y la abolición de un sindicalismo autónomo en Polonia en 1981 y 1982 han acabado de sellar el creciente aislamiento de la Unión Soviética en el seno de la comunidad intelectual, así como entre las fuerzas políticas de izquierda en muchos lugares. En realidad, ya a partir del final de la Segunda Guerra Mundial habían ido tomando cuerpo por lo menos tres grandes versiones separadas de la teoría comunista: la soviética propiamente dicha, la china (tras una fase radical maoísta, ligada a la llamada «revolución cultural», iniciada a mediados de los años 60, y apagada un decenio después) y la del «pluralismo marxista» o «humanismo marxista», característico de los movimientos de oposición en varios países de socialismo de estado.[31]

29. Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique*, trad. castellana J. A. González Casanova, *El marxismo en la Unión Soviética*. Madrid, 1960.
30. Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, París, 1971.

Tras la fachada del monolitismo estalinista fueron perfilándose fisuras y desacuerdos, inspirados en una visión anticentralista del socialismo leninista. La ruptura de Yugoslavia con Stalin, de 1948, desafiándole en el cenit de su poder fue el principio de esta tendencia. El escrito de Milovan Djilas *Lenin y las relaciones entre estados socialistas*, de 1949, insistía en la idea leninista de la independencia nacional y citaba su actitud favorable hacia la creación de una Ucrania socialista independiente. Además, cada país, afirmaban el Mariscal Tito y sus colaboradores yugoslavos, debe buscar su propia vía hacia el socialismo, sin ingerencias de otros. Más tarde, tras las revelaciones del XX Congreso, otros comunistas, como el italiano Palmiro Togliatti, insistirían en esta idea, exigiendo la aceptación de un «policentrismo» en la construcción del socialismo. A ello vino a unirse un general rechazo de los métodos burocráticos y policíacos en varios países bajo control soviético. Así en Hungría y Checoslovaquia se produjeron intentos fallidos de socialismo pluralista, seguidos en Polonia por un movimiento obrero de formación de sindicatos libres, fuera del control del Partido y de reafirmación de los derechos civiles, también dirigido a la consolidación de esta tercera solución, que es la del pluralismo socialista.

31. Wolfgang Leonhardt, *Die Dreispaltung des Marxismus*, Düsseldorf y Viena, 1970.

LIBRO SEXTO

LA CIENCIA Y EL PENSAMIENTO SOCIALES EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Capítulo primero

LOS ORÍGENES DE LA SOCIOLOGÍA: POSITIVISMO Y ORGANICISMO

§ 1. Gestación de la ciencia sociológica. — En diversos momentos de esta historia del pensamiento social nos hemos referido a la calidad sociológica de la obra de ciertos autores: Aristóteles, Montesquieu, Marx. Ello se debe a que, desde el principio mismo de la especulación social en Occidente, se puede detectar una actitud científica ante la realidad de la sociedad humana, actitud que, a la postre, conduciría a la edificación de la disciplina sociológica. Ésta aspira al estudio objetivo de la sociedad, es decir, a la investigación de las leyes que rigen la existencia de las agrupaciones humanas. Naturalmente, esta pretensión lleva inmediatamente a un conjunto de problemas muy graves, los cuales comienzan con la interrogación de si es posible un estudio objetivo, o sea científico, de nuestra propia especie. A esos problemas no se puede responder más que teniendo en cuenta, ante todo, los esfuerzos realizados por los mismos sociólogos para elucidarlos, pues desde el primer momento, éstos se hicieron cargo de su existencia, y las respuestas dadas por los sociólogos a la cuestión de la validez de su propia disciplina forman parte integrante de la historia misma de la sociología.

Actitud científica quiere decir voluntad genuina de conocimiento objetivo, lo cual entraña una disposición abierta a modificar las propias convicciones, si se aducen pruebas contra ellas. En este sentido, como apuntábamos, la sociología posee antecedentes asaz remotos que se remontan a Aristóteles. No obstante, para mayor concreción, puede aceptarse que esta disciplina nació en el momento en que algunos autores propusieron el estudio sistemático, analítico y empírico de la realidad social; entre ellos descuellan Montesquieu, Saint-Simon, Proudhon, John Stuart Mill, Lorenz von Stein, Auguste Comte y Karl Marx. La sociología, pues, no tiene fundador concreto, sino que surgió en algunas mentes como consecuencia de la expansión progresiva de la actitud científica. Llegó un momento en que ésta alcanzó al terreno mismo de la sociedad, lo cual ya había comenzado a suceder cuando Smith, Ricardo, Cantillon y otros autores iniciaron el estudio científico de la dimensión económica de la vida social. Dicho esto, será posible comenzar aquí la historia de la sociología al modo con-

vencional, es decir, con la obra de Auguste Comte, ya que en páginas anteriores he insistido inequívocamente sobre las aportaciones a la construcción de la ciencia sociológica de diversos autores y escuelas.

En cuanto a su nombre estricto, la sociología comienza en verdad con Comte, quien acuñó este barbarismo grecolatino en 1837, aunque parece ser que había sido usada antes, en textos muy poco conocidos, por algún autor yanqui.[1] Aunque John Stuart Mill no estuviera muy de acuerdo con la filosofía comtiana, aceptó la palabra con que se intentaba bautizar la ciencia que estudiaba los fenómenos sociales; y más tarde Spencer, al publicar su muy leído libro *El estudio de la sociología,* hizo que el término se aceptara universalmente.

Los avatares por los que ha pasado esta disciplina han sido muchos, como se irá viendo. El problema mayor que ha tenido en su desarrollo ha sido el de haber sido tildada de acientífica. Ello parece justificarse a la vista de los pobres resultados obtenidos por los desvelos de muchos sociólogos, los cuales a veces no son sólo acientíficos, sino que parecen anticientíficos. Empero, lo mismo podría decir hoy cualquier fisiólogo de las obras de Servet o Harvey sobre la circulación de la sangre. No quiere esto decir que la sociología de hoy haya alcanzado el grado de certeza de la fisiología contemporánea, o de cualquier otra ciencia natural. Sólo quiere decir que se ha hecho parte del arduo y escabroso camino que nos ha de llevar a un mayor conocimiento de la naturaleza de la vida social y de nosotros mismos. En honor de la sociología hay que afirmar que, por precario que sea nuestro saber actual acerca de la sociedad, éste es sustancialmente mayor que el que poseíamos a principios del siglo XIX, y esto sólo ya justifica de por sí el continuado esfuerzo de los sociólogos por esclarecer la dimensión social de nuestra condición humana.

§ 2. AUGUSTE COMTE. — Hijo de una familia pequeñoburguesa, católica y monárquica, nació Auguste Comte en Montpellier, en 1798. Después de una época de brillantes estudios en el liceo de su ciudad natal, Comte entró en edad temprana, en el Instituto Politécnico de París, de donde fue expulsado, en unión de sus compañeros de curso por manifestarse contra un profesor. Tras una breve estancia en Montpellier, Comte vuelve a París, donde se gana el sustento dando clases, hasta que conoce a Saint-Simon y pasa a ser su secretario, en 1817. Durante seis años sería amigo y entusiasta discípulo del conde de Saint-Simon, aunque en 1824 rompió con él y le atacó duramente. Ello no obstante, el influjo del maestro sobre el discípulo es evidente en toda la obra del segundo: desde su idea de la sociedad de una ciencia social positiva hasta la misma manera de concebir la organización social ideal del futuro hay similaridades entre ambos fundadores de la

1. Cf. Francisco Ayala, *Tratado de sociología.* Madrid, 1961, p. 4 (1.ª ed., Buenos Aires, 1947).

sociología. Aparte de cuestiones personales, la ruptura era inevitable, pues Comte era políticamente un conservador, mientras que en Saint-Simon se hallaban ya las semillas del socialismo. De su época de estricta obediencia saint-simoniana es uno de sus primeros escritos, su *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad,* que apareció en edición de un centenar de ejemplares.

Al año siguiente de su separación de Saint-Simon, Comte se casó. Poco después comenzaba a elaborar y a dar su *Curso de filosofía positiva,* pero no pudo continuarlo a causa de ciertos desórdenes nerviosos que ya no le abandonarían. Así, después de estar temporalmente en una casa de salud para alienados, Auguste Comte intentó cometer suicidio en aguas del Sena. Empero, hacia 1829 recuperó la calma y reemprendió su trabajo, del cual comenzó a publicarse, en diversos volúmenes, a partir de 1830. Poco después consiguió entrar como profesor auxiliar en el Politécnico, donde enseñó análisis matemático y mecánica racional. Publicó también algún trabajo de geometría; y, en 1844, su *Discurso sobre el espíritu positivo.*

Por aquel entonces conoció a Clotilde de Vaux, que moriría año y medio más tarde, en 1846, y con quien mantuvo una intensa relación. Según Comte, fue ella quien le dio fuerzas para iniciar y acabar la segunda parte de su obra, y la que le hizo ver la importancia social de los sentimientos, por encima de la inteligencia y de la actividad. Estos nuevos elementos de las concepciones comtianas se hacen evidentes en el *Sistema de política positiva,* compuesto entre 1851 y 1854. Mientras lo escribía comenzaron a manifestarse las tendencias místico-sociales que le llevarían a la fundación de un culto o religión de la humanidad en sus últimos años, cuyo discutible valor científico no debe oscurecer en nosotros el de sus anteriores aportaciones a la filosofía de la ciencia y a la sociología. También con respecto a la religión comtiana, que él llamaba positivista, pueden establecerse paralelos con Saint-Simon, póstumo creador de una secta efímera pero importante en la difusión de sus ideas.

Las de Comte han sufrido sin duda a causa de las actividades semirreligiosas de su autor, que retrasaron la evaluación ecuánime de su contribución a las ciencias sociales. A causa de ellas, Comte mismo vivió oscuramente, ayudándose con clases en instituciones de las que más tarde sería excluido. Las dio entonces privadas a grupos de discípulos fieles y consiguió también algunos ingresos menguados de las ventas de sus obras. Murió en París en 1857.

Su influjo en vida fue evidente, pues fue leído, criticado o admirado por pensadores importantes de la época. Creó una escuela, la positivista, que combinaba una noción particular del saber —cientifista, naturalista, hostil a la metafísica— con una actitud moralista basada en la nueva ciencia sociológica.[2] Esta

2. Cf. el artículo de José Ferrater sobre el tema «positivismo» en su *Diccionario de filosofía,* ed. 1980. Madrid: Alianza, vol. III, pp. 2639-2642.

escuela, que tuvo pronto abundantes ramificaciones, influyó sobre el pensamiento de muchos países. Es interesante el eco que encontró en los de tradición hispánica. En el Brasil, por ejemplo, surgió un comtismo de tipo ideológico, que llegó a plasmarse en algunos aspectos de la vida política del país, y episodio del que queda aún hoy la divisa comtiana del «Orden y Progreso» inscrita sobre la insignia de aquel país. En la Argentina, el positivismo tuvo singular fortuna en el campo de los temas sociales, aunque allí arraigara combinado con otros influjos, entre los que descuella el de Spencer; las obras de José María Ramos Mejía, José Nicolás Matienzo y Carlos Octavio Bunge son ejemplos de ello.[3]

§ 3. LA SOCIOLOGÍA EN EL MARCO DEL SISTEMA COMTIANO DE LA CIENCIA. — Todos los escritores importantes, posteriores a la Revolución francesa, desde Tocqueville hasta Marx, parten de la convicción de que el mundo presencia una gran crisis histórica. Comte no es una excepción. El título mismo de su temprano *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* indica su convencimiento de que la sociedad moderna se halla desordenada y que ha menester de una reforma importante. En esto Comte coincide con muchos de sus contemporáneos. Éstos, sin embargo, proponían dos soluciones diferentes: los liberales genuinos deseaban el cambio progresivo, basado en las reformas legales como en el caso de los utilitarios ingleses o del mismo Tocqueville; los revolucionarios, en cambio, proponían poner fin al orden burgués y a los restos de feudalismo a través de una revolución violenta. Comte, por su parte, propone un sistema de acción social que él llama «política positiva» y que se basa, fundamentalmente, en su concepción general de las ciencias y de su influjo sobre la humanidad. Comte preconiza, pues, un programa de reforma intelectual o, para usar su propio lenguaje, de reorganización espiritual. Las instituciones sociales, según él, no pueden ser transformadas directamente; antes hay que transformar los espíritus y las voluntades, los cuales se hallan, de momento, divididos agudamente. En efecto, hay inteligencias que piensan aún en términos teológicos mientras que otras lo hacen en términos científicos. El caos mental de los tiempos modernos parece impedir todo entendimiento fructífero entre los hombres. La anarquía espiritual puede superarse mediante la educación general de la humanidad, un proceso que, a su vez, debe estribar en una concepción científicamente ordenada del conocimiento humano. Una teoría general del conocimiento es, pues, previa a esa gran reforma de la sociedad. Y es precisamente en el seno de esa teoría donde surge, en la mente de Comte, la necesidad de la creación de una ciencia de la sociedad.

La ciencia, para Comte, se funda en la observación de los fenómenos; ésta no debe ser cumulativa, sino sistemática. Hombre de ciencia es quien descubre y establece las relaciones invariables entre los fenómenos, o sea, las leyes de la naturaleza. En consecuencia, la razón humana debe intervenir activamente en la observación científica, para que ésta no acabe en un mero empirismo. De ahí la necesidad de teorías, que no son otra cosa que hipótesis acerca de la realidad, que pueden ser reformadas o eliminadas por aquellas nuevas observaciones que requieran una revisión de las nociones adquiridas. A medida que el proceso científico avanza, muchas hipótesis ganan solidez, de modo que el hombre va estando en condiciones de prever los fenómenos que ocurrirán en el futuro, no sólo a causa de la experiencia acumulada en el pasado, sino como consecuencia del desarrollo de su capacidad de teorización científica. Ésta, por otra parte, no puede basarse en consideraciones teológicas o metafísicas, sino en la actividad científica del pasado y del presente.

3. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*. Panamá, 1959, *passim*, y J. F. Marsal, *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires, 1963.

De dos clases son las leyes que gobiernan el mundo. Las unas rigen cada nivel de la realidad estudiado por una ciencia particular; las otras, más generales, abarcan a varias o a todas las ciencias y ordenan sus relaciones mutuas. Estas segundas leyes son descubiertas por la mente cuando ésta abandona el terreno especial de una ciencia particular y comienza a contemplar las ciencias en su conjunto, es decir, el orden universal de los fenómenos. El saber se hace así armónico y homogéneo, en contraste con el mero conocimiento empirista, que es fragmentario, con lo cual podrá desterrarse todo resto de interpretación mágica o metafísica del mundo, así como la anarquía intelectual contemporánea. La visión global, «positiva» del conocimiento será la base del sistema educativo propuesto por Auguste Comte.

Para poder alcanzar esta visión armónica de conjunto del saber humano, Comte traza su sistema de las ciencias o, como él lo llama, su «serie de las ciencias».[4] Hay que distinguir, dice, dos géneros de ciencia natural: la abstracta, o general, cuyo objeto es el descubrimiento de las leyes que rigen los diversos tipos de fenómenos, y la concreta, particular y descriptiva, que se designa normalmente con el nombre de ciencia natural propiamente dicha. Las primeras son las fundamentales, y son las que Comte intenta clasificar. Así, a efectos sistemáticos, le interesará la química, mas no la mineralogía. Hecho esto, Comte traza un cuadro jerárquico de las seis ciencias fundamentales, a saber, la Matemática, la Astronomía, la Física, la Química, la Biología y la Sociología. En esta serie, cada ciencia depende de la anterior, pero no viceversa, de modo que se establece un orden de especialidad y complejidad crecientes o, lo que es lo mismo, un orden de generalidad y de simplicidad decrecientes. Cada ciencia es así «superior» a la anterior en el sentido de que en su estudio aparece todo un nuevo universo de fenómenos. Por ejemplo, la biología tiene que tener en cuenta todos los fenómenos de la química y

4. Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, reedición de 1908, «idéntica a la primera», París; cf.. especialmente toda la 2.ª lección.

además añadir todos los de la vida. A la vez, a medida que alcanzamos la cumbre de las ciencias, éstas van teniendo mayor interés humano, y los fenómenos, al ser más complejos, son mucho menos fáciles de prever y más difíciles de comprender.

La sociología, o como Comte la llamó durante algún tiempo, la «física social», está en la cumbre de su clasificación, aunque, más tarde, él mismo coronara su clasificación con una séptima ciencia, la moral. La sociología es, para Comte, una ciencia abstracta y general, como las otras cinco anteriores, pero es superior a ellas; tiene por objeto la investigación de las leyes que rigen los fenómenos sociales, lo cual, en sus términos, equivale a decir que es la ciencia de todo lo humano. En efecto, para Comte, todo fenómeno humano es sociológico, dado que el hombre solo, individual y aislado, es una abstracción inexistente en la sociedad: el único objeto de investigación científica es la humanidad, la totalidad de la especie humana, única entidad que evoluciona. Es ésta una idea que se encuentra en la concepción del progreso sostenida por Condorcet, reproducida por Saint-Simon, y que Comte celebra como una de las más fértiles del pasado. La ciencia sociológica, como todas las demás ciencias fundamentales, tiene su método propio, y éste es el histórico. Por eso en su análisis de la sociedad humana Comte presenta la interpretación de los fenómenos de un modo histórico. La sociología, pues, comienza en Comte —al igual que en Marx— con una conciencia histórica. En Comte, sin embargo, la sociología parte de la idea de que la naturaleza humana va evolucionando según leyes históricas, aunque ella misma en sí no se transforme. Los revolucionarios creen en una perfectibilidad que entraña la capacidad de cambio de esa naturaleza, y Comte no participa de tal creencia, aunque sí afirma que, aunque la naturaleza humana no cambia, por otra parte se desarrolla, se expande y descubre facultades antes latentes gracias a la evolución de la sociedad.

Esta base perenne del hombre frente al elemento siempre cambiante de la sociedad lleva a Comte a la subdivisión de su ciencia social en dos campos principales de estudio, los cuales —proyectados al nivel político— corresponden a su antes mencionada divisa de «orden y progreso». La primera zona de estudio de la sociología será la estática social, que considera el orden humano «cual si fuera inmóvil». De ese modo se desentrañarán diversas leyes fundamentales, que son necesariamente comunes a todo tiempo y lugar, a todo grupo humano. Y esta base nos permitirá la explicación general de la evolución gradual de la sociedad. El estudio del cambio social es objeto de la segunda subdivisión de la sociología, la dinámica social, que caracteriza los estados sucesivos de la humanidad.[5] La descripción de estos estados lleva a Comte a la formulación de su ley del desarrollo histórico de la humanidad y a su intento de dar una explicación sociológica de la historia.

5. A. Comte, *Système de politique positive*, ed. París, 1912, vol. II, pp. 3 a 24.

§ 4. La ley de la evolución de la humanidad. — La «Primera lección» del *Curso de filosofía positiva* asevera, con gran claridad, la existencia de una «gran ley fundamental» del desarrollo humano, que recibe el nombre de «Ley de los tres estados», y que es la base de la explicación comtiana de la historia. Como verá el lector, Comte establece en el enunciado de esa ley un paralelo muy explícito entre el desarrollo de la sociedad y el de la vida intelectual y emocional del hombre individual:

Al estudiar así el desarrollo total de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad, desde su primera y más simple manifestación hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental, a la cual está sujeto por una necesidad invariable, y que me parece poder ser establecida sólidamente, ya sobre pruebas racionales provenientes de nuestro conocimiento de nuestra organización, ya sobre las verificaciones históricas que resulten de un examen atento del pasado. Esta ley consiste en el hecho de que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo. En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente en cada una de sus pesquisas tres métodos de filosofar cuyo carácter es esencialmente diferente y hasta radicalmente opuesto: primero el *método teológico, luego el metafísico y finalmente el positivo*. De ahí la existencia de tres clases de filosofía, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; la segunda está destinada únicamente a servir de transición.

En el estado teológico, el espíritu humano, al dirigir esencialmente su investigación hacia la naturaleza íntima de los seres, hacia las causas primeras y finales de todos los efectos que le sorprenden, se representa los fenómenos cual si fueran producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo.

En el estado metafísico, que en el fondo no es sino una modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste entonces en asignar a cada uno una entidad correspondiente.

En el estado positivo, en fin, el espíritu humano, al reconocer la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos para limitarse sólo a descubrir, mediante el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida así a sus términos reales, no es ya más que la ligazón establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales cuyo número disminuye cada vez más a causa del progreso de la ciencia.[6]

6. A. Comte, *Cours..., op. cit.*, «Première leçon», I, 2 a 5 inclusive.

Con la ayuda de esta Ley de los tres estados, Comte intentó hallar una interpretación de la historia que, habida cuenta de la noción de progreso, diera sentido a su marcha, un sentido que había escapado a muchas mentes, desde que ocurrió la expansión del pensamiento ilustrado. Comte, al mismo tiempo, integraba la ciencia natural en el proceso histórico general, de modo que ésta surgía como parte culminante del mismo. Por consiguiente, no sólo es el «estado metafísico» un mero estado transitorio, sino que el teológico mismo es concebido como solamente provisorio.[7]

El estado ficticio o teológico por el que pasó primero la humanidad, se caracterizó, según Comte, por su espontaneidad incomparable, su visión mágica del mundo y por la explicación de todos los fenómenos por voluntades arbitrarias, lo cual significaba la subordinación de cada existencia humana a poderes ilimitados, basados en una síntesis ficticia del universo. El largo período teológico de la humanidad pasó por varias fases, de las cuales dos son claramente distinguibles, a saber: el fetichismo y el teologismo propiamente dicho. Durante la primera época los hombres atribuían voluntades inmediatas a los cuerpos productores de fenómenos. Durante la segunda, más ficticia aún, se atribuían esas voluntades a seres independientes. A su vez el teologismo tiene dos aspectos, que corresponden también a épocas diversas: el politeísta y el monoteísta, siendo este último más abstracto, unitario y armónico que el anterior.[8]

Durante el estado metafísico o abstracto, predomina un tipo ontológico de pensamiento. Se aborda la investigación de las causas primeras, pero se descubren entidades sistemáticas en vez de divinidades, y los hombres se enzarzan en disputas que, como encierran ya claros elementos racionales, llevan irremisiblemente hacia la época científica o positiva que ya comienza a alborear, según afirma Comte.

A todos estos tipos mentales y culturales corresponden formas sociales concretas. La actividad social, por ejemplo, puede dividirse en conquista, defensa y trabajo. Cada uno de estos tipos de actividad predomina sucesivamente en cada estado del desarrollo de la humanidad. Lo mismo puede decirse de las formas de la sociabilidad, que Comte llama cívicas, colectivas y universales, y de muchos otros fenómenos sociales. Sin perder de vista estas generalizaciones, Comte se entregó tanto en su *Curso* como en su *Sistema* a la descripción concreta de cada fase histórica. Así, encontramos en su vasta obra largos estudios sobre el fetichismo, sus relaciones con la actividad militar e industrial, su efecto sobre la vida afectiva de los hombres primitivos, etc. Hay, asimismo, un largo estudio sobre el politeísmo, su relación con la inteligencia, su consagración de la esclavitud y su influjo sobre la naciente vida pública de los primeros pueblos civilizados. El

7. A. Comte, *Système..., op. cit.*, p. 28.
8. *Ibid.*, III, pp. 36 a 38.

estudio de la teocracia incluye el feudalismo, la formación del régimen de castas, la creación del dogma teológico, su proyección sobre el cuerpo político. El desarrollo del estado metafísico va íntimamente ligado en Comte a la historia occidental relativamente reciente y a su revolución intelectual, la cual supuso la verdadera ruptura con la Edad Media, y que llevó finalmente, a la gran crisis de Occidente, plasmada en el vasto evento de la Revolución francesa. Tras esa crisis, el advenimiento del positivismo se hace ya inminente, es decir, el advenimiento de una mentalidad estrechamente relacionada con la ciencia, con la educación racional de la mayoría y basada en la cooperación y armonía de una humanidad imbuida de unos principios morales universalistas.

§ 5. MISIÓN Y ALCANCE DE LA SOCIOLOGÍA COMTIANA. — La dimensión universal de la Ley de los tres estados nos da la medida de la pretensión de Comte con respecto de la sociología. Para él, como decimos, la crisis del mundo moderno debe ser resuelta intelectualmente, mediante una reforma espiritual y moral, basada en la ciencia, y no en una política de fuerza —típica de la mentalidad militarista feudal— ni en una política religiosa —que engendra el obscurantismo y el fanatismo—. Es una reforma que va del conocimiento a las estructuras sociales más materiales, pero no al revés o simultáneamente. Ahora bien, si esa reforma debe ser intelectual, lo lógico es que en ella tenga un papel preponderante la más destacada de las ciencias, o sea, según Comte, la sociología.

Si Saint-Simon había propuesto un mundo gobernado platónicamente por ingenieros, científicos y sabios, lo mismo puede decirse de su más destacado discípulo. Éste, sin embargo, concede un lugar prominente dentro la clase de los expertos a los sociólogos, supuestos conocedores del funcionamiento de las leyes de la sociedad humana. Ello se justifica porque cada edad ha producido una casta superior, según las necesidades creadas por la mentalidad predominante. Así, durante las épocas teológicas, los sacerdotes estaban en las posiciones de poder y, durante las politeístas, los guerreros eran sus detentadores. Desde el momento en que los hombres comienzan a pensar en términos científicos, la actividad más importante de las comunidades deja de ser la de la guerra entre hombres, y pasa a ser la guerra contra la naturaleza, la cual requiere un ejercicio sistemático de la razón para que la sociedad la pueda explotar para su propio bien.[9] Aparte de su visión de la sociología como ciencia suprema (junto con la moral), o ciencia de las ciencias —concepción que ha sido abandonada por los sociólogos posteriores—, Comte señala a la sociología una misión ética de justicia y liberación de la humanidad. Todavía hoy es objeto de discusión la cuestión de si la

9. Raymond Aron, *Les grandes doctrines de la sociologie historique*. Cursos de la Sorbona, 1960, p. 57.

ciencia social debe ser totalmente neutral (o si puede serlo) o bien si debe ponerse al servicio de la mejoría de nuestra vida colectiva. Según Comte, la misión de la sociología es indiscutible: es un conocimiento objetivo de la sociedad, cuya metodología es histórica, y que se justifica moralmente por estar en línea con el progreso moral y físico de la humanidad, y no por irle en zaga, sino por ser su adelantado.

Todo esto no está en contradicción con el conservadurismo de Comte, para quien la sociedad posee un ritmo evolutivo interno incompatible con la revolución violenta. Lo cierto es que Comte concibe la sociedad siempre en términos armónicos. Armonía es una palabra que surge incesantemente en sus escritos y que refleja, además, su inclinación constante a establecer paralelos entre la sociedad y la naturaleza orgánica. La vida de la sociedad refleja, según él, los diversos estadios de la vida de un hombre; por otra parte, los organismos no pueden cambiar bruscamente, sólo es posible en ellos la evolución paulatina, y piensa Comte que la sociedad no escapa a esta norma biológica. Sin embargo, para Comte, la sociedad no es exactamente un organismo, aunque su estructura sea orgánica. Los individuos independientes no existen más que como miembros de otros grupos, desde el familiar —unidad básica de la sociedad según él— hasta el político; y estos grupos —y no los individuos aislados— son el verdadero objeto de la sociología. Así, indirectamente, puede decirse que ya en Comte existe la definición de la sociología como la disciplina que tiene por objeto el estudio de los grupos humanos.

La tendencia organicista de Comte abre paso a una larga fase de la ciencia sociológica durante la cual predominó el símil orgánico en las mentes de los sociólogos, y aun en la de varios filósofos sociales. Pero el claro iniciador de tal período fue Herbert Spencer, el introductor en los países anglosajones de la nueva ciencia social, quien no obstante intentó aunar la visión organicista con el individualismo liberal predominante en la Inglaterra de su tiempo.

§ 6. Herbert Spencer. — Spencer es el más eminente de los sociólogos ingleses y fue, durante un tiempo, uno de los filósofos más influyentes en nuestro ámbito cultural, y aun en otros, pues su pensamiento fue pronto conocido en el Oriente. Nació en la ciudad de Derby, en 1820, y murió en 1903, de modo que su vida abarcó toda la época victoriana de Inglaterra, algunos de cuyos aspectos más característicos se reflejan con claridad en toda su obra. Sus padres eran maestros, y pertenecían a una secta liberal anticonformista, lo cual hizo que Herbert Spencer estudiara de un modo asistemático y autodidáctico. Su espíritu rebelde y su poca salud le hicieron renunciar a la vida estudiantil de Cambridge, de modo que nunca asistió a una universidad. Estudió entonces mecánica y llegó a ser ingeniero jefe de una compañía de ferrocarriles, sin abandonar los intereses humanísticos y literarios, los cuales, más fuertes, le hicieron abandonar su puesto —y una prometedora carrera como inventor— para pasar a ser redactor de la revista *The Economist*. Durante esta época produjo su primera obra sociológica, *Estática social*, publicada en 1850 y comenzada dos años antes, cuyo título y contenido no son consecuencia de influjo comtiano directo. Si éste existió, se produjo más tarde.

Poco después Spencer se dedicó a la tarea de elaborar un sistema sintético de filosofía, fruto de la cual fueron sus *Primeros Principios*, que incluyen una dura crítica de la explicación teológica del mundo y despliegan su propia teoría evolucionista del cosmos y de la sociedad. Esta última había sido desarrollada independientemente por Spencer, con anterioridad a la de su admirador el biólogo y zoólogo Charles Darwin (1809-1882) como este último reconoció siempre.

Después de una vida de abnegada renuncia, sus obras comenzaron a conocer un gran éxito. Su conexión de la sociología con las demás ciencias naturales y sociales sin pretender para ella privilegios excesivos —como Comte había hecho— hizo mucho en pro de su aceptación entre los hombres de ciencia. Al mismo tiempo la sociología llegó a muchos países unida al nombre de Spencer. Así ocurrió, por ejemplo, en Rusia y en España. En nuestra tierra el influjo espenceriano, que había de ser muy intenso, comenzó hacia 1879 cuando los *Primeros Principios* fueron publicados en castellano.[10] En los Estados Unidos, los primeros sociólogos comenzaron su labor bajo la inspiración de la obra spenceriana, la cual tuvo allí una fortuna más duradera que en su país de origen, donde su nombre fue demasiado olvidado durante un largo tiempo.

Los restos del filósofo evolucionista Herbert Spencer yacen en una tumba que se halla enfrente y a escasos pasos de la del revolucionario Karl Marx, en el cementerio londinense de Highgate.

§ 7. La dimensión orgánica de la sociedad. — Las concepciones sociales de Spencer deben entenderse dentro de un marco general filosófico, el de una gran síntesis realizada por su autor para integrar los conocimientos de su tiempo en un todo significativo y coherente. Como en el caso de Comte, el interés de ese conjunto es a menudo meramente histórico, pero ello no es óbice para que tal esfuerzo enciclopédico no merezca aún la atención de nuestros contemporáneos. Para nosotros encierra el singular interés de que Spencer comenzó a elaborarlo desde la sociología misma. A su vez, los conocimientos procedentes de otras ciencias corrigieron, mejoraron o refrendaron los que él poseía sobre la sociedad. Con ello Spencer comenzó a aplicar el método científico a la sociología,[11] y a partir de su obra la especulación social no puede ignorar la ciencia como método de investigación social, lo cual no significa que especulación y ciencias sociales sean idénticas.

10. Cf. Francisco Ayala, *op. cit.*, p. 59.
11. W. G. Summer, *The Forgotten Man and other Essays*. New Haven, 1918, p. 401.

El esfuerzo enciclopédico de Spencer le llevó a la formulación de una teoría general de la evolución, que aparece en sus *Primeros Principios*. Esta teoría se basa en tres proposiciones que él consideraba universalmente válidas para la naturaleza, a saber: la persistencia de la fuerza, la indestructibilidad de la materia y la continuidad del movimiento. De estos postulados se siguen otros cuatro: la persistencia de las relaciones entre las fuerzas, o uniformidad de la ley; la transformación y equivalencia de las fuerzas, es decir, que éstas no se pierden, sino que meramente se transforman; el movimiento por el camino de la menor resistencia o de mayor atracción; y, finalmente, el ritmo alternante del movimiento.

Estas leyes supuestamente comunes a todo fenómeno están supeditadas a una ley general de la evolución, la cual significa que la realidad pasa de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente. Según el propio enunciado de Spencer:

> La evolución es una integración de la materia y una disipación concomitante del movimiento durante los cuales la materia pasa de una homogeneidad relativamente indefinida e incoherente a una heterogeneidad relativamente coherente, mientras que el movimiento retenido sufre una transformación paralela.[12]

Esta «ley», y los anteriores postulados, explican la visión espenceriana de la sociedad, la cual ha pasado, a través de toda su historia, de un estado de homogeneidad indefinida originaria hasta el alto grado de complejidad y organización de los tiempos presentes. Ese gran paso lo explica Spencer con ayuda de la analogía organicista, es decir, entendiendo que la sociedad posee, en muchos respectos, una naturaleza orgánica. La comparación de la sociedad a un organismo no se debe, empero, a Spencer, sino que tiene una vieja historia, y gozó de bastante popularidad durante la Edad Media. Después de haber sido lanzada de nuevo por Comte, en términos más aceptables para la mente moderna, fue recogida por Spencer, quien le dio una versión más refinada.

Para Spencer, la sociedad es un organismo *sui generis*, que presenta un conjunto de elementos comunes con los organismos, pero que también tiene elementos que no se concentran en ellos y que la hacen irreductible a la noción orgánica estricta. Es como un organismo porque aumenta su masa, cosa que no sucede con la naturaleza inorgánica, por reproducción. Al igual que los organismos, aumenta en complejidad estructural, al acrecentar el tamaño, y aumenta también su diferenciación de funciones. E inversamente, puede decirse que todo organismo es una sociedad. Sin embargo, mientras que en el organismo individual ciertas zonas son los centros de la percepción o de la conciencia, en la sociedad tal diferenciación es inexistente. No hay un órgano de conciencia colectiva. Las sociedades, u organismos sociales, existen en función de sus miembros, y no viceversa. La analogía spenceriana no es, pues, burda.[13] Ella le permite interpretar la marcha de la historia y de los hechos sociales en términos naturalistas, sin recurrir a una providencia teológica. Los eventos se suceden según unas leyes evolutivas inherentes al organismo social y sólo descubriéndolas podremos explicarlos.

12. H. E. Barnes la cita, en *An Introduction to the History of Sociology*. Universidad de Chicago, 1958 (1.ª ed., 1948), p. 113; también F. Ayala, p. 64, *op. cit.*

§ 8. La evolución de la sociedad. — Al descubrimiento de los aspectos concretos de tal evolución se aplicó con ahínco Spencer. Para ello reunió enormes masas de material, a menudo ayudado por otras personas, sobre las costumbres, características y formas de vida de toda clase de pueblos. Con él comienza la tradición etnológica y antropológica inglesa que, pasando por Frazer, hallaría investigadores de la talla de Malinowski y que ha dado sus frutos en la importante antropología social practicada hoy en la Gran Bretaña. Spencer supo interpretar y acumular los datos que traían, de todos los puntos del Imperio Británico, viajeros, investigadores y etnólogos. De la comparación de las diversas sociedades (de las que la Europa científica iba adquiriendo por fin una noción menos velada) con su propia sociedad industrializada, Spencer extrajo algunas conclusiones generales que mencionaremos escuetamente.

De acuerdo con la ley general de la evolución, la sociedad era en un principio un conjunto simple, homogéneo y no organizado de hordas, cuyo aumento en número condujo a conflictos violentos. De este modo apareció la actividad militar, la cual trajo como exigencia una primera organización jerárquica de los diversos grupos hostiles, tanto entre ellos como dentro de los mismos. Llegó un momento en que, aún en período de paz, se consolidó el principio de autoridad. Surgió así una sociedad esencialmente militar, primer paso de la evolución de la humanidad. A partir de ese momento la sociedad se va enriqueciendo con nuevas instituciones. El estado o cuerpo político va emergiendo inicialmente como alianza de una asamblea consultiva con el dirigente militar, al tiempo que se establece la monarquía como primera constitución política. Este primer período, que fue de larga duración, fue integrando a la dispersa sociedad humana en grandes organizaciones políticas que iban acabando con hordas y tribus. Con ello fue triunfando el principio organizativo, ya que los grupos mejor organizados eran los que vencían e imponían su voluntad con mayor facilidad. A su vez, su triunfo significaba la estratificación de la sociedad en clases, las unas poderosas y las otras explotadas.

El estado, cuyo origen es militar, al tornarse cada vez más complejo, tiene que atender mayor número de necesidades, muchas de ellas de índole no militar, pues en un momento dado muchas sociedades han conseguido un alto grado de pacificación

13. H. Spencer, *Principles of Sociology*, 1876 a 1896, vol. I, II parte, caps. II a IX.

interna. Es así cómo comienza una fase de la evolución que va del estado militar al estado que Spencer llama industrial, y que es un estado dominado por la ley, y no por la arbitrariedad del gobernante. Frente al estado autoritario surge así el estado civil, liberal. La era moderna presencia el nacimiento del estado industrial, lo cual no quiere decir que esté desprovista de militarismo. Al contrario, hay de él muchos y poderosos restos, que causarán aún muchos estragos, pero ello no obsta para que la evolución nos vaya llevando hacia una sociedad en la que triunfe la paz y el individualismo porque, según Spencer, las sociedades militaristas exigen una disciplina que implica la entrega ciega del individuo a la colectividad, mientras que las industriales en su forma más acabada ponen la sociedad al servicio del individuo y de su libertad. Esta idea spenceriana de que el capitalismo industrial es inherentemente enemigo del militarismo y del belicismo, así como de la expansión imperialista, llegó a alcanzar bastante predicamento en la época subsiguiente. Algunos observadores vinieron a concluir que la actividad industrial, mercantil y productiva del capitalismo es esencialmente pacífica. Según ellos, la actividad capitalista produce una metamorfosis, por sublimación, de los instintos agresivos y guerreros, que se plasman en los de competencia pacífica. Esa idea guía, por ejemplo, la argumentación del economista germano Joseph Schumpeter (1883-1950) en su ensayo *Imperialismo y clases sociales.*[14] Publicado en 1919, Schumpeter reitera, a pesar de la recién acabada guerra mundial, su fe en las posibilidades pacíficas y racionales del capitalismo. La «disposición pacífica» que, según él, éste despierta en quienes lo practican debe desplazar la ferocidad militarista e imperialista que es legado de tiempos pretéritos.

§ 9. EL INDIVIDUALISMO SPENCERIANO. — De este modo el evolucionismo de Spencer es también una hábil defensa del individualismo liberal. A primera vista puede parecer que el organicismo es una actitud incompatible con el individualismo, a causa de su énfasis en las leyes que rigen a la especie, y ello es cierto de la mayoría de los seguidores de esta doctrina, mas no de Spencer. Éste cree que la especie humana impone un tipo de evolución que proviene de la forzada cooperación de las comunidades militares y desemboca en la cooperación libre y sin coacción física de las sociedades industriales, no regidas por el mandato, sino por el contrato, que implica la libertad de dos partes puestas de acuerdo para intercambiar prestaciones mutuas.

Estas ideas representan una reelaboración del liberalismo tradicional, que no sabía justificar históricamente sus pretensiones. No en vano Spencer representa el liberalismo aplicado a una sociedad industrial y capitalista, en su fase más competitiva.

14. J. A. Schumpeter, *Zur Sociologie der Imperialismus*, Tubinga, 1919. Este breve aunque incisivo y erudito ensayo, fue en cierto modo la respuesta liberal a las teorías marxistas del imperialismo, sobre todo las de Hilferding y Bauer, a las que ya he hecho alusión en su lugar.

Además, tras la quiebra de la teoría del derecho natural, el evolucionismo que triunfó durante el siglo XIX inclinó a algunos pensadores a hallar soluciones evolucionistas y Spencer es el mejor defensor del individualismo en nombre de la evolución. Por ero hereda la tradición liberal antiestatista, que recoge en su libro *El hombre contra el estado,* de 1884, pero la justifica diciendo que la dura experiencia de la raza humana nos ha ido enseñando que la sociedad liberal es la menos perjudicial de todas. Estos principios los hace extensivos Spencer a otras sociedades dominadas por las potencias europeas y en especial por Inglaterra. A raíz de la Guerra de los Boers, por ejemplo, Spencer hizo valer sus opiniones contra el imperialismo y la esclavitud de otros pueblos, de modo que sería totalmente injusto hacerle pasar por simple ideólogo del imperialismo victoriano.

En esta y otras muchas ocasiones, Spencer mostraba su hostilidad contra el estado militarista, e intentaba hallar sustitutivos que paliaran la fuerza antiindividualista de su autoritarismo. Uno de ellos, era la ciencia sociológica. La sociología era para Spencer el gran instrumento de autoconocimiento que necesitaban los hombres para irse liberando de sus propios mitos y de sus propias cadenas. La verdadera vocación de la sociología es la de ser una disciplina liberadora, que nos puede arrancar de la trampa de la visión equivocada del mundo que nos ha impuesto nuestra clase social, la educación recibida, nuestras creencias heredadas y nunca examinadas. El hombre libre de hoy dice Spencer en *El estudio de la sociología,* que publicó en 1873, necesita de la ciencia social.[15] Junto a Comte y a Marx, Spencer lanza así la idea, de que la ciencia social debe llegar a ser el humanismo del hombre de la era industrial. La sociología no debe, pues, justificarse sólo por su capacidad de solucionar problemas concretos, sino muy especialmente por su valor educativo y moral, por su capacidad de acrecentar nuestra dignidad de hombres sociables, civiles sobre todo, si es entendida como Spencer señaló a lo largo de su obra fecunda.

§ 10. ORGANICISMO Y DARWINISMO SOCIAL. — Durante su primera fase de existencia consciente como disciplina, la sociología tuvo un marcado acento organicista, es decir, el símil, cuando no la equiparación con los organismos naturales, prevaleció sobre otras interpretaciones de la realidad. Aparte de razones tales como las del origen social de los primeros sociólogos y sus conexiones con la burguesía, este fenómeno se debió, principalmente, a dos causas. La primera era el rumbo mismo que había tomado la sociología en Comte y Spencer, el cual apuntaba claramente hacia un evolucionismo organicista. La segunda era el poderoso influjo causado por las doctrinas de Charles Darwin sobre las ciencias sociales. Sus cultivadores creyeron ver en la obra del biólogo británico

15. Cf. H. Spencer, *The Study of Sociology*, ed. Ann Arbor, 1961, cap. I «Our need of it», pp. 1-21.

una fuente inagotable de inspiración para explicar científicamente los fenómenos sociales. Surgió así una corriente que ha sido llamada darwinismo social, y que no es exactamente idéntica a la del organicismo. Sus puntos de contacto son muchos, empero, y un buen número de autores las combinaron en la formación de sus teorías.

Darwin mismo llegó a sus revolucionarias conclusiones gracias, en parte, a sus conocimientos de ciencia social. El fenómeno de que una ciencia social influya sobre un descubrimiento de una ciencia natural es muy raro, pero no imposible. Darwin había rechazado la idea de que las especies animales son colectividades fijas, incapaces de evolucionar. Como otros científicos, Lamarck principalmente, Darwin estaba convencido de que toda explicación teológica de una creación de especies animales era insostenible: las especies debían haberse formado por evolución. Lamarck afirmaba que esa evolución había tenido lugar a través de la adaptación progresiva de las especies al medio ambiente, una explicación que no convencía a Darwin. En 1838, Darwin se puso a leer el *Tratado sobre la población* de Malthus, cuyas explicaciones sobre la lucha por la existencia de los diversos grupos humanos despertaron en él la idea de que similares mecanismos surgen en el reino animal. Naturalmente, para llegar a esta conclusión Darwin ya poseía un vasto conocimiento de este último. Sus ideas acerca de la transformación de las especies se redondeó cuando, a la noción malthusiana de la lucha por la vida, Darwin añadió la de que, bajo tales circunstancias de lucha, sobrevivirían los individuos más adecuados a ellas, o los más fuertes, y perecerían los demás.[16]

En 1859 aparecía *El origen de las especies,* uno de los textos más revolucionarios del siglo pasado, cuyos ecos no se han ahogado aún del todo. En él, Darwin exponía claramente sus teorías sobre la evolución animal: la lucha por la vida, la selección natural, la sobrevivencia de los mejor dotados. El debate levantado por este texto —aceptado sin ruido por los científicos de la época— alcanzó proporciones poco comunes cuando, en 1871, Charles Darwin publicó *La ascendencia del hombre,* en la que establecía nuestro parentesco con los animales inferiores. Quienes más se opusieron a esta teoría fueron los clérigos —tanto protestantes como católicos— y las gentes de poca cultura. Algunas décadas más tarde, cuando la batalla comenzó a estar perdida, los teólogos se pusieron a elaborar teorías que, según ellos, hacían compatible el dogma de la creación con las teorías evolucionistas. Filósofos católicos, como el padre Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) han llegado hasta a elaborar teorías evolucionistas misticometafísicas que deben mucho a las aportaciones de Darwin y de otros biólogos de su época, notablemente Wallace y Huxley.

La aplicación de las teorías darwinistas a la sociedad considerada como organismo, produjo sus primeros frutos en las

16. Frances Darwin, *The Life and Letters of Charles Darwin,* 1887, *passim.*

obras en el área cultural germánica. Los dos representantes más importantes de esta tendencia son Paul Lilienfeld (1829-1903) y Albert Schäffle (1831-1903). El primero se caracteriza por haber llevado el organicismo a su extremo: para Lilienfeld la sociedad es, a todos los efectos, un organismo. Schäffle, en cambio, en su *Estructura y vida del cuerpo social* propugnaba un organicismo de tipo psíquico, según el cual el tejido que une a los diversos miembros de la sociedad es de naturaleza anímica, y no se encuentra entre los animales. Las instituciones sociales humanas son aspectos de este tejido psíquico, y el estado es «el aparato regulador central» de todos los órganos de la actividad social. He aquí, pues, una manifestación sociológica del estatismo germánico, tan evidente desde la obra de Hegel. Frente a la obra de estos autores, en la que predominaba una visión orgánica relativamente equilibrada, surge la de otros seguidores del darwinismo social que ponen mayor énfasis sobre los aspectos conflictivos de la evolución de la sociedad humana.

Entre ellos descuella el austríaco Ludwig Gumplowicz (1838-1909). Este autor, como los demás darwinistas, subrayó el hecho de que el grupo prevalece sobre el individuo, pero extrajo conclusiones especiales de esta noción. No son los individuos los que entran en conflicto entre sí, sino los grupos, cuyos intereses conflictivos resultan en una lucha constante por la existencia que implica la eliminación mutua. Éste es, según Gumplowicz, un principio histórico general que, de paso, elimina la supuestamente ingenua creencia en el progreso. La historia es una cadena sucesiva de auges y caídas de diversas comunidades humanas.[17] Estas ideas, a su vez, le llevan a elaborar una teoría del origen del estado como consecuencia de la lucha de los pueblos entre sí. El estado no fue fundado para promover el bienestar de los hombres. Su origen histórico es la conquista de un pueblo por otro, y la creación de un estrato superior de conquistadores que se vio obligado, para consolidar su dominio, a montar un aparato administrativo permanente. El origen remoto de todo esto es básicamente económico; o sea, la búsqueda de la explotación de una comunidad por parte de otra, mediante su esclavización y sumisión. Esta teoría, que apareció en su libro *La lucha de las razas,* en 1883, tiene la importancia de haber sido confirmada en muchos de sus aspectos por investigaciones históricas posteriores a Gumplowicz.[18] Si se tiene en cuenta que Gumplowicz no es racista —pues no proclama la superioridad de raza alguna— y si se abstrae de otras concepciones menos plausibles de su autor, no hay duda de que la suya es una aportación a nuestra comprensión del origen remoto de la organización política a la que damos hoy el nombre de estado.

Las teorías de la lucha de grupos o comunidades —que hay que distinguir siempre de la de la lucha de clases, aunque los

17. L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriss.* Graz, 1910, *passim.*
18. L. Gumplowicz, *Der Rassenkampf.* Innsbruck, 1883, *passim.*

paralelos no deben escaparse— encontraron varios autores que se ocuparon de refinarlas. El general austríaco Gustav Ratzenhofer (1842-1904) es uno de sus mejores ejemplos; fue quizá la circunstancia de haber vivido en el Imperio austrohúngaro, al igual que Gumplowicz, lo que le permitió comprender hasta qué punto el estado es una entidad independiente de las comunidades étnicas o nacionales y cómo es fruto de la impresión de un grupo o comunidad sobre los demás. Un francés, Jacques Novicow (1849-1912), dedicó su obra, sin embargo, a criticar la doctrina de que es la lucha incesante la que origina las organizaciones políticas y la que traba y consolida la sociedad en general. Novicow, en el libro *Las luchas ente sociedades humanas* reconoce la universalidad del principio de la lucha por la vida, pero insiste en que, en cierto momento de su desarrollo se producen equilibrios que la hacen innecesaria y entonces la colaboración no coaccionada se abre paso en la vida social.[19]

Aparte de esta tendencia darwinista, el organicismo social, como apuntábamos, alcanzó una gran expansión en casi todos los países donde se iba abriendo paso la sociología. Así, la primera generación francesa de sociólogos posterior a Comte, fue definitivamente organicista. Entre sus miembros merece nombrarse a Alfred Foullée, discípulo de Spencer, y a René Worms (1869-1926), cuyo organicismo adquirió formas un tanto extremas. El organicismo también estuvo presente en los principios de la sociología en Italia, en España y en los Estados Unidos. A pesar de su amplia aceptación inicial, el organicismo dejaba en pie la cuestión de la necesidad de la ciencia sociológica, y a satisfacerla se dedicaría toda una importante generación de sociólogos cuyos logros, durante las últimas décadas del pasado siglo y primeras del presente aseguraron definitivamente la solvencia de la nueva ciencia social.

19. Cf. H. E. Barnes, *op. cit.*, pp 419-439.

CAPÍTULO II

LA CONSOLIDACIÓN DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

§ 1. CRECIMIENTO DE LAS CIENCIAS SOCIALES. — El surgir de la sociología como disciplina independiente puede considerarse como una de las fases de un fenómeno más general que consistió en el crecimiento y consolidación, durante el siglo XIX, de las ciencias sociales. Casi todas ellas tienen sus raíces en el esfuerzo de objetividad y en el análisis de la vida humana iniciado durante la Ilustración; mas este esfuerzo creó disciplinas sistemáticas, con pretensiones de dignidad académica, sólo avanzado el siglo XIX. La sociología fue madurando con ellas y gracias a ellas, a la vez que ella misma las iba influyendo. Aunque la cuestión ha sido disputada, la unidad íntima de todas las ciencias sociales ha sido siempre un hecho. Por eso hay que entender la expansión de la sociología como parte de la ciencia social en general en un mundo que la exige.

De entre las ciencias sociales, una de las que tenía una mayor tradición y había conseguido ya un considerable grado de respetabilidad era la economía política. El siglo XIX presenció la aparición de una economía política socialista cuya interpretación de los hechos económicos difería seriamente de la liberal establecida. Ambas interpretaciones parecen irreconocibles, pero décadas más tarde llegarían a convivir en el marco de las mismas universidades, protegidas las dos en muchos lugares por la libertad intelectual que creó el liberalismo. Mientras tanto, la doctrina económica predominante siguió siendo la liberal, aunque sometida a una intensa corriente revisionista que culminaría después de la Primera Guerra Mundial, con la obra de John Maynard Keynes (1883-1946). Esta revisión comenzó prácticamente, con la aparición de una escuela histórica —sobre todo, en Alemania— de la economía política, escuela que intenta explicar los hechos económicos a partir de su génesis y evolución a través del tiempo, y no deduciéndolos de unos principios generales. Fue así cómo un Bruno Hildebrand (1812-1878) podía criticar, a mediados de siglo, el naturalismo de los supuestos básicos de Smith, y negar la existencia de leyes inmutables en la economía. Lo mismo hizo Karl Knies (1821-1898) y más tarde Gustav von Schmoller (1838-1917), el cual ya pertenecía a una rama más refinada de la escuela histórica, que renunciaba a la polémica contra el liberalismo clá-

sico. Schmoller llegó a reconocer la existencia de leyes naturales, morales y psicológicas, pero insistió en que el método histórico era el que mayores frutos podía dar en economía política.

Junto a la escuela histórica, la llamada marginalista, originada en Viena por Karl Menger (1840-1920), es también responsable del enriquecimiento y revitalización de la ciencia económica. Menger propuso métodos nuevos para determinar el valor de los bienes de producción, notablemente a través de la llamada teoría de la «utilidad marginal». La teoría de la utilidad marginal centra su atención en las relaciones causales de la vida económica que existen entre los deseos de las personas y los bienes disponibles para satisfacerlos. El valor de un objeto depende de su capacidad de satisfacción. No hay que estudiar los costos, como hacía la teoría clásica, sino la utilidad de los bienes para los contratantes. Los bienes lo son a causa de su utilidad. El agua, por ejemplo, no es un bien preciado donde abunda, pero es costosísimo donde es rara. El valor se establece, así, según criterios de utilidad decreciente, de acuerdo con la escasez y con la satisfacción gradual de necesidades cada vez menos vitales, noción que da nombre a toda esta escuela.

A menudo, sin militar en una escuela concreta, los economistas británicos tales como William Stanley Jevons (1835-1882) y Alfred Marshall (1842-1924), se dedicaron a revisar, actualizar y refinar la teoría económica liberal. La obra de Marshall destaca en este sentido, pues hay ya en ella una dura crítica del *laissez-faire* clásico y la aceptación de un grado sustancial de intervencionismo estatal, una concepción que había de caracterizar a la teoría liberal económica posterior. Los estudios de Marshall sobre la elasticidad de la demanda y los ciclos económicos —dos de los hechos más embarazosos para los economistas liberales— pusieron la economía política liberal en la línea de renovación que conduciría al keynesianismo.[1] Según Keynes, el gobierno debía aumentar el gasto público —aun a riesgo de grandes déficit— para estimular la demanda y reactivar la economía. Tras la crisis de los años 30 y, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial triunfaría el keynesianismo económico, sobre todo en medios no estrictamente liberales, sino socialdemócratas. La recesión posterior a 1973 condujo, no obstante a un fuerte repliegue a posiciones liberales más tradicionales.

Todos estos economistas, en su revisión de principios, notaron que la economía no podía interpretar por sí sola los fenómenos objeto de su estudio. La escuela histórica marcó la pauta al intentar interpretar su zona de interés con ayuda de otra ciencia social, de vieja tradición, la historia. Esta disciplina, reforzada por las exigencias de exactitud y rigor intelectual fomentadas por la Ilustración y por el intenso interés por el pasado nacido durante el período romántico, adquirió nuevo y extraordinario auge. Una nueva filosofía de la historia había nacido a manos de Vico y de Hegel y había estimulado, a su vez, la investigación de la pretérita realidad humana. Ésta había ya comenzado durante el siglo XVIII, cuando empezaron a publicarse documentos antiguos, a crearse museos y a indagar el pasado empíricamente. La historia dejó de ser, además, historia política, para entrar en otras zonas. Así, Friedrich von Savigny (1779-1861) no fue sólo el fundador de la llamada escuela histórica del derecho, sino que fue uno de los responsables principales de esta ampliación de la ciencia histórica al investigar el pasado y orígenes de las instituciones jurídicas.

1. G. Pirou, *L'utilité marginale.* París, 1932.

A fines de siglo, armada de un conocimiento mucho más serio sobre el pasado, la historia halló nuevos filósofos, que se esforzaron por darle un lugar sistemático dentro del marco de las ciencias sociales en general. En esta tarea destacan tres historiadores germánicos. El primero fue Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien se alzó contra lo que él creía ser materialismo vulgar de Comte y que insistió en que los fenómenos históricos no pueden comprenderse por los métodos de la ciencia natural. Las ciencias sociales, frente a las naturales, son «ciencias del espíritu», que intentan comprender el sentido y la significación no sólo objetivos, sino subjetivos y vivenciales de épocas y eventos que son, más que físicos, humanos. Su sentido se encuentra a través de concepciones del mundo, o *Weltanschauungen*, que son categorías históricas irreductibles a toda explicación materialista. El influjo de estas ideas se dejó sentir en el campo de la sociología, sobre todo en la zona cultural alemana, donde se comenzó a desestimar la concepción positivista de la misma. Sin embargo, las concepciones diltheyanas mismas fueron criticadas por otros historiadores. Así, Wilhelm Windelband (1848-1915) admitió con Dilthey que la sociología entendida como Comte proponía era inaceptable, pero creía que este autor había llegado a negar las leyes de la psicología, las cuales son válidas en todo momento de la historia, aunque cada evento sea diferente y tenga su significado particular. Heinrich Rickert (1863-1936), el tercer historiador importante de este grupo, volvió a insistir en la calidad científica de la sociología y, en general, de todas las ciencias humanas cuyos métodos son no obstante diferentes de las naturales.

Mientras se iban debatiendo estas cuestiones iban surgiendo nuevas ciencias sociales. Una cuyos resultados fueron pronto importantes fue la etnología, de la cual es ejemplo la labor del ya mencionado Lewis Henry Morgan. Gracias a los esfuerzos de Edward B. Taylor, esta ciencia, también llamada antropología social, no sólo alcanzó la madurez que hoy la caracteriza, sino que quedó íntimamente unida a la sociología. Un fenómeno similar ocurrió con la psicología social, que Wilhelm Wundt (1832-1920) había fundado con el nombre de «psicología de los pueblos». Wundt comenzó a estudiar la moral, los mitos, las costumbres y las leyendas desde supuestos científicos. Su obra culminó con un intento de síntesis de historia de la cultura sobre bases

psicológicas. La gran popularidad de su obra abrió la senda de la psicología social contemporánea.[2]

La sociología no podía sino madurar rodeada de marco tan fecundo y estimulante, y así fue. En las páginas que siguen intentaremos trazar un simple escorzo de su crecimiento durante las últimas décadas del pasado siglo y las primeras del nuestro. Como se verá, esta época se caracteriza por la permanencia de grandes obras individuales y por la formación de escuelas nacionales. Abundan los tratados generales de sociología, característicos del positivismo y del organicismo, pero éstos van declinando en número a medida que pasa el tiempo. Y es que los sociólogos, aunque se mantengan a un cierto nivel de generalidad, prefieren cada vez más imponerse limitaciones de perspectiva para poder ser más rigurosos en el conocimiento de su propio campo. Además, la época en la que ahora entramos representa la consolidación de la sociología y, por lo tanto, presencia también la aparición de las facultades o departamentos universitarios a ella dedicados —el primero fundado en Chicago, en 1893—, el trabajo en equipo, y las primeras armas de la investigación social empírica. Los resultados obtenidos por la pesquisa sociológica no son objeto directo de nuestra atención, claro está, pero sí lo son, en cambio, las reflexiones producidas por ellos, y su efecto sobre el pensamiento social en general.

§ 2. La sociología en Francia: Emile Durkheim. — Durante largo tiempo, Francia fue el país con mayor tradición sociológica, del mismo modo que Inglaterra lo era en el terreno de la economía política. Esa tradición, fraguada durante el período que va desde la aparición del *Espíritu de las leyes* hasta la del *Curso de filosofía positiva,* no tardó en dar frutos decisivos. Surgió así la primera generación de sociólogos franceses posterior a Comte. El decano de la misma, Alfred Fouillée (1838-1912), intentó reconciliar la filosofía idealista con el positivismo reinante. Para alcanzar este objetivo Fouillée creó su doctrina de las *idées-forces,* según la cual las ideas, una vez interiorizadas —y, por lo tanto, deseadas— se convierten en fuerzas sociales. Éstas, a su vez, empujan a los seres humanos a la acción y explican, por lo tanto, la actividad social en general. No obstante, no toda idea puede llegar a ser una idea fuerza, pues el mundo objetivo tiene sus exigencias. Son sólo ideas fuerzas aquellas que encajan con él de algún modo significativo y que se acoplan muy especialmente al curso evolutivo de la sociedad, la cual, para Fouillée, posee muchos caracteres orgánicos; y es que el organicismo preside aún los escritos de su generación.[3] Otros dos representantes de la misma son Gustave Le Bon (1841-1931) y Gabriel Tarde (1843-1904). Del primero tendremos ocasión de hablar en el capítulo siguiente.

2. W. Wundt, *Völkerpsychologie,* 4.ª ed., Leipzig, 1927, 10 vol.
3. Cf. Agustín Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée.* París, 1913.

Tarde se interesó por cuestiones afines a las tratadas por Fouillée, pero les dio un rumbo nuevo. En sus *Leyes de la imitación,*[4] Tarde prestó atención especial a la función de las ideas en la sociedad y a sus formas de transmisión. En relación con esto, Tarde se fijó sobre todo en las invenciones, es decir, en las ideas nuevas, y en sus efectos sobre la sociedad: su ritmo y alcance de dispersión y los cambios originados por su entrada en vigor. El evolucionismo spenceriano está presente en toda su obra, pero lo que a Tarde le preocupa es el mecanismo de esa evolución. En sociedad la evolución no es biológica sino imitativa. La imitación de ideas, naturalmente, no tiene lugar de un modo automático, sino que pasa por procesos conflictivos y adaptativos y, a menudo, necesita de repeticiones constantes para que eche raíces. La cuestión de la repetición de las ideas, por otra parte, llevó a Tarde al estudio de la transmisión de ideas a través de los medios de comunicación en masa, que eran, en su época, los periódicos. Su ensayo *La opinión y la muchedumbre*[5] es una obra pionera —e inexplicablemente ignorada— en el terreno de los estudios sociológicos sobre las consecuencias de la prensa y la propaganda en la sociedad moderna.

El más joven sociólogo de este grupo fue Emile Durkheim (1858-1917), quien es, a su vez, uno de los más grandes pensadores sociales de Francia. Durkheim nació en los Vosgos, en Epinal; era hijo de un rabino, y estaba destinado a seguir igual función en la comunidad judía. Pero pronto se manifestó su agnosticismo, lo cual le llevó por otros derroteros. En 1879 entró en la Escuela Normal Superior, donde encontró a estudiantes tales como Henri Bergson y Jean Jaurès. Con este último, futuro dirigente del socialismo, mantuvo una estrecha amistad. Salido de la Normal, Durkheim consiguió entrar apenas en el cuerpo de profesores de enseñanza media, lo que le llevó por varios liceos provinciales, enseñando filosofía. Después de un breve contacto con la sociología alemana en su país, Durkheim escribió su tesis doctoral, *De la división del trabajo social,* publicada en 1893, y que es una de sus obras más importantes. *Las reglas del método sociológico,* su breve y diáfano escrito, fueron publicadas a los dos años, tras lo cual obtuvo la nueva cátedra de Ciencia Social de la Universidad de Burdeos. Se incorporó a la de París en 1902, de la que llegó a ser catedrático de Ética y Moral —el nombre de sociología parecía una innovación peligrosa— cuatro años más tarde. Su influjo personal sobre la política educativa, laicista y socializante del gobierno francés llegó a ser muy considerable. La muerte de su hijo en el frente le deprimió de tal modo que la suya propia se aceleró, ocurriendo en 1917.

El influjo de Durkheim sobre la sociología francesa ha sido enorme. En vida publicó *L'Année sociologique* (1896-1913), una importante revista que incorporaba a sociólogos, juristas, economis-

4. G. Tarde, *Les lois de l'imitation.* París, 1890.
5. G. Tarde, *L'opinion et la foule.* París, 1895.

tas, lingüistas e historiadores, en la empresa común de edificar la ciencia social. Bajo su égida estudiaron Marcel Mauss, Paul Fauconnet, Georges Davy, seguidos por otros tales como Maurice Halbwachs, Célestin Bouglé y Lucien Lévi-Bruhl, por mencionar sólo a unos pocos sociólogos franceses, cuya aportación al conocimiento de la sociedad moderna ha sido considerable.[6]

§ 3. La división del trabajo en la sociedad. — Durkheim empezó sus indagaciones sociológicas por la problemática que más preocupaba a la sociología en tiempos de su juventud la evolución general de la sociedad. Por eso, en cierto modo, su obra sobre este tema, *De la división del trabajo social*, puede considerarse como una nueva investigación sobre el tema central de Comte y Spencer.[7] Ello no obstante, Durkheim intentó replantearse la cuestión de la evolución mediante la búsqueda de un sistema de causación más plausible que los propuestos por estos autores. Comenzaba por estar de acuerdo con ellos en que a lo largo de la historia se opera un cambio radical en la naturaleza básica de la estructura social. Dicho cambio diferencia las sociedades llamadas primitivas de las nuestras y ha consistido en un considerable aumento en el grado de división del trabajo, es decir, en la especialización de las tareas. Ahora bien, para Durkheim esta especialización —sobre la que reposa, en definitiva, la entera fábrica de nuestra sociedad— se halla basada sobre todo un sistema de valores morales o normativos. Para explicar aquélla hay que entender éstos científicamente. Esto no quiere decir «extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral».[8] Y es que los hechos morales, Durkheim afirma, son fenómenos como los demás, normas de acción reconocibles, clasificables, y que obedecen a regularidades observables.

Las normas sociales se plasman en el derecho. El derecho, sociológicamente entendido, consiste en pautas de conducta interhumana, sancionadas por castigos y recompensas, y no queda limitado a los códigos legales. De acuerdo con esta noción, Durkheim se propone investigar las causas y la marcha de la división del trabajo a través de la estructura moral de la sociedad, la cual es determinable a través de su sistema de derecho. Mas antes de entrar en este tema, Durkheim aclara algunos puntos acerca de la naturaleza y función de la división del trabajo misma.

«Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es... buscar a qué necesidad corresponde.» La función o el rol[9] de la

6. Para una introducción a Durkheim cf. L. Rodríguez Zúñiga *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, 1978.

7. Todas las referencias son a la traducción castellana, de Carlos G. Posada, *La división del trabajo social*, Madrid, 1928; el título original reza: *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés superieures*, la obra fue publicada en París, en 1893.

8. *Ibid.*, p. 39.

9. La transcripción de la palabra *rôle*, francesa, aparece como «rol» creo que por primera vez en sociología española en esta traducción de C. G. Posada, p. 58.

división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las tareas divididas, sino el hacerlas más solidarias. La división del trabajo comenzó para integrar más la sociedad, a fuer de diversificarla funcionalmente. En consecuencia, la división del trabajo va más allá de lo económico, pues estriba en el fondo en los modos de cohesión social que imponen los diversos tipos de solidaridad. Esta última es un fenómeno totalmente ético que se revela, como decimos, en sus manifestaciones jurídicas. Éstas corresponden a dos tipos fundamentales de solidaridad que, a su vez, determinan dos géneros extremos de sociedad: la «solidaridad mecánica», o «por semejanzas», y la «solidaridad orgánica». Veamos cómo ocurren.

En las sociedades primitivas impera el derecho represivo o penal. Estas sociedades están dominadas por una conciencia colectiva común. En ellas el individuo no existe como tal, sino como miembro de su grupo, y toda desviación en su conducta conlleva el castigo inmediato, pues el crimen hiere sentimientos profundos que se encuentran en todos los miembros. Estos sentimientos, a su vez, son fuertes y definidos, y las reacciones son pasionales. Las reglas sancionadas por el derecho penal expresan, pues, las semejanzas grupales, y varían con ellas. En estos casos, la cohesión social se encuentra en una conformidad de todas las conciencias particulares con respecto de un tipo social común. Por ello, en las sociedades primitivas, de solidaridad mecánica, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido, el cual corresponde a un cierto número de estados de conciencia que son comunes a todos los miembros de la misma sociedad.

La solidaridad orgánica, típica de las sociedades llamadas civilizadas, se caracteriza, en cambio, por ser el fruto de un largo proceso de división del trabajo. En las sociedades civilizadas, el derecho imperante está orientado a que las relaciones determinadas por él sólo liguen al individuo no directa sino indirectamente con la sociedad. Es un derecho restitutivo, civil, contractual. Desde el punto de vista histórico se ha ido produciendo una preponderancia progresiva de este tipo de derecho —y de moralidad civil— sobre el derecho punitivo y su solidaridad coaccionante. Hay aquí indudables paralelos con la división de los tipos sociales en militares y civiles, de Spencer, lo cual no escapa a Durkheim, pero éste último estima que la clasificación spenceriana es demasiado simplista. Además, Durkheim no participaba del todo del optimismo histórico de Spencer, pues para él, la división del trabajo, llevada a extremos de especialismo, puede minar la misma solidaridad orgánica por ella creada. Este proceso paradójico es una causa principal de la fragmentación moral y psicológica de la sociedad moderna.

Así, para Durkheim, la división del trabajo puede engendrar un estado social de anomía. Anomía quiere decir, en griego, ausencia de ley; en lenguaje durkheimiano —heredado por la sociología posterior— el vocablo tiene un significado más complejo. Signi-

fica, ante todo, una situación en la que existe una ausencia de normatividad de varia índole, sea moral, jurídica, económica, política o religiosa. La división del trabajo, en sus formas anormales, no produce solidaridad, sino que se mantiene por la coacción y la represión; ése es el caso de la esclavitud o de la explotación del proletariado. La represión, a su vez, genera crímenes, desviaciones y toda suerte de perversiones psicológicas. La guerra de clases, por ejemplo, es el fruto de lo que Durkheim llama la división coactiva del trabajo,[10] impuesta por la sociedad civilizada. Su existencia prueba, incidentalmente, la pobreza de la concepción organicista; en efecto, en los organismos, los órganos y los tejidos no se hacen mutuamente la guerra, sino que se hallan en una relación enteramente funcional. En cambio, en las sociedades de castas o de clases, la distribución de los roles sociales no corresponde a la de los talentos naturales.[11]

§ 4. El método de la sociología. — La preocupación de Durkheim en *La división del trabajo social* por encontrar datos objetivamente evaluables para la sociología le llevó a elaborar una teoría sobre la tarea de la investigación social, la cual apareció bajo el título de *Las reglas del método sociológico.* El postulado fundamental de esta obra —de clara herencia positivista— es que «los hechos sociales deben ser tratados como cosas». Hechos sociales son, según Durkheim, «maneras de obrar, de pensar y sentir que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales», es decir, que son exteriores al individuo, además de estar dotadas «de una fuerza imperativa y coercitiva, por la cual se le imponen».[12] Por lo tanto, los hechos sociológicamente observables provienen siempre del grupo y se explican por él. Su realidad es totalmente objetiva, es decir, tienen todos los caracteres de las cosas. Hasta el presente, dice Durkheim, la sociología ha tratado de conceptos, mas no de cosas, aunque Comte y Spencer hubieran proclamado que los fenómenos sociales eran hechos naturales. Por eso se habla de democracia, de comunismo, de libertad, como si fueran cosas definidas, sin haber elaborado científicamente estos conceptos. Y, sin embargo, dice Durkheim,

> los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Para demostrar esta proposición no es necesario filosofar sobre su naturaleza, ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con demostrar que son el único dato de que puede echar mano el sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos como *datos* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan de una manera incontestable ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se forjan del valor, pues ésta es inaccesible, sino los valores que se cambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es esta o aquella concepción de la idea moral; es el conjunto de las reglas que determinan de una manera efectiva la conducta.[13]

10. *Ibid.*, pp. 439-456.
11. *Ibid.*, p. 440. Para una exposición más detallada del concepto de anomia véase S. Giner, *Sociología*, Barcelona, 14.ª ed., 1981, pp. 215-219.
12. Trad. castellana de *Les règles de la méthode sociologique*, de Antonio Ferrer y Robert *Las reglas del método sociológico.* Madrid, 1912, pp. 38-39.

Para que la sociología pueda entender sus datos como cosas, el sociólogo debe abandonar, en primer lugar, todas las prenociones. En segundo lugar, sólo se ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos que posean caracteres comunes, y que hayan sido definidos de antemano. De esta manera la realidad, la naturaleza de las cosas se impondrá al sociólogo, y no al revés. Por último, el sociólogo debe considerar sus hechos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales. La sociología es la ciencia de las continuidades grupales. Los fenómenos que aparecen con regularidad y que pertenecen a la estructura de un grupo social son, pues, normales desde un punto de vista científico. El crimen, por ejemplo, es normal en este sentido, pues su grado de incidencia y sus formas dependen de la estructura y situación de la comunidad en que surge, al tiempo que presenta los caracteres de objetividad y de regularidad exigidos por las reglas del método sociológico.

Con el objeto de probar este aserto, y para demostrar que los actos tradicionalmente considerados como estrictamente íntimos, circunscritos al fuero interno y ajenos a toda explicación social, pueden ser analizados sociológicamente, Durkheim realizó una investigación sobre el suicidio. Aparte de su importante contenido informativo, *El suicidio* es un libro que ilustra admirablemente los principios metodológicos expuestos en *Las reglas.* El estudio comienza descartando todo sentimiento autodestructivo, por ser éste un tema psicológico no observable. Durkheim insiste entonces sobre el carácter social del suicidio: su frecuencia y ritmos de cambio obedecen a causas sociales determinables. Su índole es social porque las causas geográficas, climáticas o biológicas no son suficientes para explicar el fenómeno del suicidio.

Los factores sociales influyen sobre la cohesión del grupo y establecen sus normas de conducta ante las situaciones extremas. De acuerdo con ello, Durkheim descubre, por ejemplo, las correlaciones existentes entre la religión y el suicidio: en un extremo, con índices máximos, se encuentran los librepensadores y en otro, con mínimos, los judíos. Entre ambos están católicos y protestantes; estos últimos cometen o intentan el suicidio con mayor frecuencia que los católicos. Estos datos reposan sobre abundante material estadístico, que Durkheim interpreta en términos de integración grupal, o falta de ella. Así, un tema aislado, el suicidio, le sirve para iluminar dimensiones íntimas de la estructura social. El fenómeno de la anomía, por ejemplo, que Durkheim había estudiado en el marco de la división del trabajo, halla aquí

13. *Ibid.*, pp. 73-74.

mayor profundización, al describir Durkheim el suicidio que se produce en momentos de caos normativo o moral y que él llama suicidio anómico. A él son mucho más vulnerables los solteros que los casados, los cuales, integrados en su grupo familiar, tienen lazos sociales afectivos más profundos. Por esta razón también, los solteros cometen el suicidio con mayor frecuencia que los casados, y los varones más a menudo que las hembras. La anomía, por otra parte, disminuye con la integración; por ello, paradójicamente, el suicidio disminuye en tiempo de guerra, cuando la disciplina y la cohesión sociales aumentan considerablemente, al tiempo que las tendencias agresivas hallan una válvula de escape institucionalizada en la actividad bélica. Por estas y otras razones Durkheim concluye que el suicidio puede ser tratado «como si fuera una cosa», un objeto científico, lo cual refuerza su metodología considerablemente.[14]

§ 5. EL SOCIOLOGISMO DE DURKHEIM. — El tratamiento estrictamente sociológico de fenómenos que habían sido objeto exclusivo de explicación psicológica, moral o filosófica es lo que ha hecho que Durkheim —y cuantos adoptan su posición— hayan sido descritos como seguidores del sociologismo, una concepción que explica todos los fenómenos humanos en términos grupales. En su forma extrema, esta noción es injusta para con Durkheim, pero es adecuada si con ella se quiere significar que el sociólogo francés, sin negar el valor y la autenticidad que puedan tener los fenómenos de otro orden, exigía una explicación rigurosamente sociológica de cualquier hecho que tuviera una dimensión social. Ello, naturalmente, se ve con toda claridad en *El suicidio*, pero alcanza una dimensión más profunda en *Las formas elementales de la vida religiosa* y también en las obras de Durkheim sobre moral y pedagogía.

Las formas elementales de la vida religiosa, obra publicada en 1912, es uno de los puntos fundamentales de partida de la moderna sociología de la religión y ha inspirado la iniciación de considerables trabajos sobre la religión primitiva, especialmente en Francia, entre los que descuellan los de Marcel Mauss y Lucien Lévy-Brusl.[15] En principio, se trata de un estudio sobre «el sistema totémico en Australia», como reza su subtítulo, pero su fin no es otro que el conocer la «naturaleza religiosa del hombre» y su relevancia para el hombre de hoy.[16] Para ello, Durkheim parte de su postulado de que la religión es «una cosa social» y que, por lo tanto, se presta a un estudio totalmente objetivo. Precisamente por ello puede Durkheim rechazar las teorías de Spencer, Comte y Taylor, que tratan la religión como un mero

14. Para una presentación más detallada del método seguido por Durkheim en *El suicidio*, véase S. Giner, *Sociología*, Barcelona, 14.ª ed., 1981, pp. 30-34.
15. Cf. Paul Honigsheim, «The Influence of Durkheim and his School on the Study of Religion», en K. T. Wolff *et alii*, *Emile Durkheim, 1858-1917*, pp. 233-246.
16. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, 1960, 4.ª ed., p. 2.

conjunto de ilusiones míticas. Durkheim, por el contrario, cree que la religión reproduce profundas realidades sociales. Para demostrarlo utiliza los informes etnológicos que se conocían sobre la sociedad arunta, de Australia, una de las más primitivas del globo. Durkheim supone que la religión en su estado más sencillo es la más reveladora y la que se presta con mayor desnudez al estudio sociológico.

Las formas elementales comienzan por varias definiciones conceptuales sobre lo misterioso, las creencias, las divinidades, la iglesia, que permiten a Durkheim entrar en materia sin confusionismos.[17] Tras ello pasa Durkheim al estudio prolongado del totemismo, y a la consideración tanto del material etnográfico disponible como del estado contemporáneo de la teoría sociológica en materia de religión. Ello le permitirá interpretar sociológicamente el sentido y las funciones del ritual religioso. Las conclusiones que extrae Durkheim son de varios órdenes. En primer lugar, según él, las creencias, ideas y prácticas religiosas simbolizan al grupo social que las detenta así, Dios mismo es una representación colectiva de la propia sociedad. Dios es la sociedad deificada. Además, los procesos de cohesión, solidaridad y coacción sociales generan experiencias religiosas que, a su vez, los refuerzan. Son éstas unas conclusiones que Durkheim no aplica sólo a la estructura religiosa de las diversas sociedades, sino que conecta con sus sistemas morales y valorativos, que dependen, como la religión, de las representaciones colectivas de la sociedad en cuestión. Los diversos estudios que Durkheim hizo de las representaciones colectivas le convierten, también, en uno de los fundadores de otra rama de la sociología contemporánea, la sociología del conocimiento, la cual estudia las relaciones que existen entre el saber, las creencias y las condiciones sociales de su desarrollo.

El «sociologismo» durkheimiano, al forzar una perspectiva estricta —y a veces metodológicamente unilateral— sobre los fenómenos sociales, añadió nuevo vigor a una ciencia que iba pecando de vaguedad conceptual y de emocionalismo valorativo. A pesar de ello, la obra de Durkheim no acabó con esos defectos, como no acabaría con ellos Max Weber, dedicado también a erradicarlos. No obstante, comenzó a abrir una senda de indagación social asaz fructífera, que ha marcado de un modo indeleble la mejor sociología del siglo XX.

§ 6. SOCIOLOGÍA GERMÁNICA: TÖNNIES Y SIMMEL. — La sociología se desarrolló en los países de cultura germánica algo más tarde que en Francia y Gran Bretaña. No obstante, cuando llegó a ellos se encontró con un campo abonado para prosperar. En efecto, la tardía Ilustración alemana, combinada con el vigoroso movimiento romántico, había convertido a las universidades germanas en incomparables centros de saber. En contraste con la incapacidad del liberalismo germano por afianzarse en el poder —sobre todo

17. *Ibid.*, pp. 30-66.

en Prusia y Austria— las universidades se convirtieron en un lugar seguro para la libertad académica y de crítica. Los resultados de esta atmósfera en el terreno de las ciencias sociales no se hicieron esperar.

La historia, impulsada por el legado hegeliano, encontró estudiosos de la categoría de Theodor Mommsen (1817-1903). La geografía humana, heredera de la tradición creada por Alexander von Humboldt (1769-1859), halló seguidores de la importancia de Karl Ritter (1779-1859) y Friedrich Ratzet (1844-1904), autores que interrelacionaron geografía, lenguaje, cultura y etnia en un esfuerzo por comprender la historia con la ayuda simultánea de varias ciencias. La aparición de nuevas disciplinas, como la psicología social fundada por Wundt, imponía nuevos puntos de partida que llevaban a mayores logros. En este ambiente surgió la sociología que hace su aparición como *Gesellschaftslehre,* ciencia de la sociedad, en la obra de Lorenz von Stein (1815-1890). Von Stein realizó un estudio pionero —en términos de conflicto de clase— de la Revolución francesa, en el cual sentó las bases para el desarrollo de la sociología histórica.[18] Le siguieron los darwinistas sociales y los organicistas, mencionados ya en el anterior capítulo. Mas los primeros sociólogos realmente importantes de Alemania no surgirían entre las filas de estos últimos. Entre ellos descuellan Tönnies, Simmel y, sobre todo, Weber.

Ferdinand Tönnies (1855-1936), formado en el estudio de Hobbes y en el de la ciencia política, fue profesor durante más de medio siglo en la Universidad de Kiel, de la que fue expulsado por los nazis en 1933 a causa de sus simpatías socialistas. Su primera aportación se encuentra en sus consideraciones sobre las relaciones entre la teoría y la investigación sociológica. Tönnies distinguió entre sociología pura o teórica, sociología aplicada y sociología empírica o sociografía. Con un vocabulario revisado, esta división no ha perdido aún actualidad, pues la primera es lo que hoy se llama teoría sociológica, la segunda es la investigación sociológica, y la tercera los informes, documentación y estudios sociográficos. El contenido ha variado un tanto, porque Tönnies lo coloreaba con sus concepciones históricas y evolutivas peculiares.[19] Estas últimas se encuentran sobre todo en su obra principal, *Comunidad y asociación,* aparecida en 1887.

Comunidad y asociación es un breve tratado que intenta analizar las relaciones interhumanas a base de la utilización de unos conceptos sencillos, a modo de modelos. No es que Tönnies crea que la compleja realidad social puede reducirse a conceptos esquemáticos. Lo que él recalca es que la elaboración de tales conceptos puede acrecentar nuestra capacidad de comprensión de tal realidad, si tenemos en cuenta que no la agotan en absoluto. Es así como surge su idea de que existen dos formaciones

18. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis anf unsere Tage,* 3 vols., ed. 1921, Munich.
19. F. Tönnies, *Einführung in die Soziologie.* Stuttgart, 1931 trad. castellana de Vicente Llorens, *Principios de Sociología.* Méjico, 1942, *passim.*

sociales fundamentales. Una, a la que Tönnies llama *Gemeinschaft,* o comunidad y otra, que recibe el nombre de *Gesellschaft,* o asociación. En la literatura sociológica ambos conceptos se usan a menudo en alemán, pues no suelen encontrar traducción exacta a otras lenguas. Las comunidades o *Gemeinschaften* son aquellas agrupaciones que están basadas en relaciones personales cuya razón de ser está en ellas mismas; la amistad, el matrimonio, el clan, son ejemplos de comunidades. Las asociaciones o *Gesellschaften* están organizadas racionalmente para la obtención de ciertos fines externos; una empresa bancaria, un ministerio, una factoría industrial, son asociaciones. Ambos conceptos son antitéticos pero, en la realidad social, nos encontramos con que la inmensa mayoría de las instituciones y grupos oscilan entre uno y otro. El matrimonio es, en principio, una comunidad —basada en el afecto, el sexo y la necesidad psicológica de la compañía— pero en una sociedad determinada puede ser objeto de especulación contractual, lo cual es una actividad típicamente asociativa. Del mismo modo, un banco es una institución burocrática, impersonal, cuya organización ha sido formalizada racionalmente, mas las relaciones personales de convivencia, colaboración y ayuda mutua crean dentro de él una red afectiva de lealtades y hostilidades que son características de las comunidades.[20]

La idea de que estas dos son las formaciones básicas de la sociedad humana no aparece con Tönnies, ya que existe el esquema bipolar de la Ciudad de Dios y la Ciudad de los Hombres, de san Agustín, y la idea del Leviatán, o sociedad artificial, presentada por Hobbes, frente a la sociedad emocional y comunitaria. La misma noción de Tönnies halla sus paralelos en la obra de otros sociólogos de su tiempo, tales como Durkheim, el cual, como acabamos de ver, distinguía entre sociedades basadas en la solidaridad mecánica o por semejanzas y sociedades cuyo ligamen de cohesión era la solidaridad orgánica, relacionada con el progreso de la división del trabajo social. La distinción que hiciera más tarde el sociólogo yanqui Charles Cooley (1864-1929) entre grupos primarios y grupos secundarios —perfectamente compatible con la de Tönnies—, no hizo sino reforzar este esquema conceptual.

Tönnies aplicó sus nociones de polaridad social a la historia humana. Las investigaciones etnológicas de su época parecían confirmar su idea de que en sus principios, la humanidad había vivido plenamente en una época de comunidades, basadas en la participación total del individuo en su grupo. La historia podía, pues, ser concebida como un largo proceso de individuación que alcanza su extremo con el capitalismo, el cual tiende a imponer relaciones contractuales, anónimas y despersonalizadas a cuantos viven en su marco. Pero el hombre necesita de la comunidad porque sin ella su vida carece de sentido, del mismo modo que

20. F. Tönnies, *Comunidad y Asociación,* Barcelona, Península, 1979, trad. castellaan de J. F. Ivars, ensayo introductorio de L. Flaquer y S. Giner.

necesita de la asociación, la cual posibilita un mundo civilizado y próspero. Estas reflexiones insertan la obra de Tönnies entre las muchas que, en su tiempo, intentaron elucidar las causas y el sentido de la supuesta crisis de la sociedad occidental.

Algo semejante puede decirse de la de Georg Simmel (1858-1918), quien en varios de sus estudios[21] se planteó problemas parecidos. Y también al igual que Tönnies, Simmel se preocupó por determinar el alcance, naturaleza y funciones de la sociología como disciplina. En este terreno, Simmel desarrolló un enfoque que, al encontrar seguidores, creó una escuela que ha sido llamada de la «sociología formal». Este apelativo proviene del convencimiento de Simmel de que aquello que verdaderamente distingue a la sociología de todas las demás ciencias sociales es que su objeto es el conocimiento y descripción de las formas de interacción social. Simmel, en sus investigaciones sobre las formas de la sociabilidad,[22] se aplica a la tarea de descubrir las pautas sociales generales que se producen con regularidad donde existen relaciones interhumanas. Sin analizar el contenido de esas formas, afirma Simmel, se pueden realizar ciertas generalizaciones; por ejemplo, en toda sociedad se producen mecanismos de supraordenación y subordinación; la competencia y el conflicto son también inevitables; lo mismo puede decirse de la formación de partidos, bandos y sectas. Estos fenómenos se producen en la vida económica, en la política y en la religiosa, pero el sociólogo, sin ser indiferente a estas últimas, tiene que descubrir primero los patrones estructurales y las pautas de conducta regulares que son comunes a todas ellas.

Aparte de sus consideraciones sobre el objeto y la naturaleza de la sociología, la obra de Simmel rechaza toda clasificación: es la obra de un sociólogo ensayista que trata de los más diversos temas —desde la moda al dinero, desde la moral al urbanismo— sin un sistema aparente. Ello no la hace menos interesante. Simmel es responsable en gran parte de lo que podríamos llamar el afianzamiento en la cultura occidental del punto de vista sociológico, o de lo que ha llamado Mills, la imaginación sociológica. Gracias a este punto de vista, los sociólogos contemporáneos han logrado relacionar entre sí los fenómenos más diversos en apariencia. La imaginación sociológica ha desvelado, por ejemplo, algunas relaciones causales entre religión y expansión económica, o entre la política y la filosofía. Naturalmente, el uso de ese enfoque no fue ni mucho menos iniciado por Simmel, pero fue su obra una de las que más contribuyeron a demostrar la nueva capacidad de comprensión de la vida social que entraña el método sociológico o, por lo menos, su punto de vista. Un sociólogo más joven que él, Max Weber, haría de la tarea comprensiva objeto central de la disciplina.

21. Por ejemplo, G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.
22. G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908.

§ 7. MAX WEBER Y SU METODOLOGÍA. — Weber era de Erfurt, hijo de un político de la Alemania de Bismarck. Nació en 1864 y estudió en varias universidades, principalmente en la de Berlín, donde se dedicó sobre todo a las leyes y a la historia. Tras de hacer alguna investigación social en la zona del Elba por cuenta de un grupo reformista —los llamados «socialistas de cátedra»— Max Weber entró como profesor de derecho en la Universidad de Berlín. Mientras tanto se dedicó a un estudio económico sobre la bolsa berlinesa y a otro sobre los campesinos prusianos. Después de enseñar en otras dos universidades, Weber se encargó de la redacción del *Archivo de Ciencias Sociales*. En 1905 aparecería el más famoso de sus estudios, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Cuatro años más tarde, en medio de una extensa actividad de investigación, fundó la Asociación sociológica alemana. Antes de estallar la guerra comienzan a aparecer partes de su vasto estudio *Economía y sociedad*, entre las que descuellan sus consideraciones metodológicas. Estallada la guerra, Weber fue pronto relevado de sus deberes militares, lo que le permitió criticar públicamente muchos aspectos de la misma, incluida la política bélica de su propio país. Acabada la contienda, Weber intervino activamente en la construcción de la paz, pues fue miembro del comité de expertos de la Delegación de Paz de Versalles. Murió en 1920. Largos períodos de su vida los había pasado postrado, sin poder escribir ni dar clase, a causa de profundas depresiones nerviosas. Ello no obstante, su obra es una de las más vastas en la ciencia social del siglo XX.

La labor de Weber estriba en su manera de entender el método de la sociología. Para Weber, los fenómenos sociales no pueden ser objeto de una explicación idéntica a la que requieren los naturales. Los hombres poseen conciencia, y actúan de acuerdo con una intencionalidad subjetiva que no puede ignorarse al explicar un fenómeno social. La explicación de la conciencia —al modo marxista— por medio de la realidad material externa es conveniente y necesaria, pero debe ser plenamente completada por una indagación de sus contenidos y del influjo de éstos sobre la realidad social. Una situación social determinada debe, pues, ser *comprendida* intelectualmente; tenemos que ponernos en el lugar de sus actores y protagonistas para poderla entender y explicar. Para poder alcanzar esto, Weber propone que, junto al método histórico genético, los sociólogos elaboren un conjunto de categorías intelectuales para comprender los fenómenos desde el punto de vista de sus agentes. Esas categorías tienen que ser conceptos puros, o tipos ideales (*Idealtypen*),[23] cuyo valor es estrictamente metodológico; es decir, no se encuentran nunca en la realidad social en estado perfecto, pero sirven para comprenderla. El precedente más claro de esta concepción weberiana es el de los dos conceptos de Tönnies, comunidad y asociación, que son

23. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.ª ed., Tubinga, 1925, vol. I. p. 1 ss.

también tipos ideales. Los tipos ideales de Weber poseen tres características primarias. En primer lugar, son categorías subjetivas que intentan comprender (*verstehen*) la intencionalidad de la acción del agente social. En segundo, los tipos ideales se refieren a casos extremos, puros, de acción, y eliminan elementos que puedan hacerla ambigua; estos últimos se deben considerar como meramente residuales. Finalmente, los tipos ideales son meros instrumentos metodológicos, y no son un fin en sí para la ciencia social.[24] En todo esto se asemejan considerablemente a lo que la sociología posterior ha llamado modelos para la investigación.

Con la ayuda de estos principios Weber se entregó a la doble tarea de elaborar una red de tipos ideales adecuados para la comprensión de los fenómenos sociales y al estudio de instituciones y fenómenos sociales a la luz de los mismos, combinado con los métodos tradicionales de investigación, especialmente los históricos y los económicos. Un primer fruto de su esfuerzo, que ilustra su metodología, fue su estudio sobre el protestantismo en sus relaciones con el capitalismo. En esta obra Weber intentó desentrañar las causas que han puesto en marcha el capitalismo occidental. Werner Sombart (1863-1941) se había preocupado ya de este tema en *El capitalismo moderno*, donde había analizado la economía occidental en términos de un complejo de valores y actitudes morales ante la vida. Weber, sin desdeñar la fertilidad de otras interpretaciones —notablemente la marxista—, quiso también investigar el trasfondo moral y valorativo del capitalismo. Para ello, de acuerdo con su método, tuvo que elaborar un conjunto de tipos ideales que eliminasen toda confusión terminológica y conceptual. Así, Weber distinguió varios tipos de capitalismo: el político, el colonial, el de botín, el fiscal y el industrial, entre otros. De todos ellos, el que le interesa es este último, cuya peculiaridad consiste en que se basa en unas fuentes de trabajo formalmente libres —los obreros— y en fábricas fijas, cuyos propietarios operan por su cuenta y riesgo, produciendo para mercados competitivos y anónimos.

Lo que Weber considera relevante en este fenómeno es, en el contexto de su estudio, la dinámica mental que presupone. Mientras que para Marx el racionalismo capitalista era un medio puesto al servicio de la irracionalidad básica del sistema como conjunto, para Weber el capitalismo es parte de un proceso de racionalización, característico de la sociedad moderna.[25] Ese proceso, según él, fue acelerado y, en gran parte, puesto en marcha por la ética protestante. Al hablar de la moral económica del calvinismo tuvimos ocasión de citar a Weber en relación con esta cuestión. Lo que aquí interesa resaltar es que Weber elaboró un tipo ideal de capitalismo moderno —basado en el sistema de

24. Talcott Parsons, «Max Weber's sociological analysis, etc.», en H. E. Barnes, *op. cit.*, pp. 290-292.
25. H. H. Gerth y C. W. Mills, *From Max Weber*, p. 68.

producción— y otro de ética protestante —su actitud ante el trabajo, ante los beneficios crematísticos y ante el triunfo en la vida— y los relacionó en sus conexiones causales. De este modo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[26] ilustra ampliamente el método de investigación propuesto por Weber. Por añadidura, esta indagación histórica, que fue llevada a cabo sociológicamente, echa luz abundante sobre un problema tan arduo y evidente como es el origen del capitalismo occidental. Desde la aparición de este estudio se ha abierto un debate que, al enmendar, refinar y revisar la obra weberiana no ha hecho sino resaltar su importancia seminal.

§ 8. ALCANCE Y LEGADO DE LA SOCIOLOGÍA WEBERIANA. — La cuestión de las causas del capitalismo moderno llevó a Weber a investigar sociedades no europeas que, habiendo alcanzado un alto grado de civilización, no desarrollaron, sin embargo, un capitalismo al modo occidental. Con ello se inicia una extensión de la sociología al estudio de sociedades civilizadas no occidentales. La vasta labor de Weber en este terreno[27] comienza por diversos estudios sobre las relaciones entre religión y sociedad en la India, la China y la Palestina antigua, ya que lo que Weber quería aislar como factor determinante de la vida económica era la ética religiosa. Aparte del valor de síntesis y descripción que tienen sus trabajos de sociología religiosa, éstos descuellan por haber elaborado Weber un sistema de conceptos explicativos de los diversos fenómenos religiosos, como son el rechazo del mundo, el asceticismo, la abnegación, el carisma, el mesianismo, el sacerdocio y la vocación. Habiéndolos fijado, es posible tratar diversas religiones concretas y compararlas de un modo fructífero. Es así cómo Weber analiza el confucianismo estatal de la China o la justificación religiosa del sistema de castas indio, como frenos a una posible ética secular capitalista.

De modo semejante proyecta Weber su análisis sobre la realidad política. Ésta está constituida, fundamentalmente, por un sistema de dominación o poder. Pero el poder es una categoría sumamente general. Por eso Weber lo estudia bajo tres aspectos fundamentales, que llama tipos ideales de dominio: el carismático, el tradicional y el legal. El primero es característico del caudillaje; el segundo del patriarcalismo, del feudalismo y de la monarquía; y el tercero de las sociedades constitucionalistas y liberales, que han introducido una gran dosis de racionalidad en su cuerpo místico.[28] Precisamente el tema de la racionalidad llevó a Weber, también, a un terreno estrechamente emparentado con él, el de la burocracia.

26. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1969.
27. Para una descripción de la misma, cf. Reinhard Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Nueva York, 1960. J. F. Marsal, *Max Weber*, Barcelona, 1977.
28. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, y en general, todos sus estudios históricos.

Por primera vez, Weber inició un estudio sociológico de la burocracia, plasmación a nivel de poder público de las tendencias racionalistas y racionalizadoras de la sociedad moderna. Frente a la legitimidad mágica del liderazgo carismático que encontramos en profetas y caudillos, aparece la legitimidad anónima, legalista e impersonal de la burocracia contemporánea, característica del estado moderno pero también de un sinnúmero de instituciones no públicas. En el tipo ideal de la burocracia se cumplen varios requisitos, a saber: 1) los asuntos oficiales se conducen con continuidad; 2) los asuntos siguen reglas preestablecidas, y cada funcionario tiene zonas perfectamente delimitadas de competencia; 3) las operaciones se conducen según principios jerárquicos estrictos; 4) los funcionarios no son dueños de los recursos empleados; 5) sus cargos no son propiedad privada, es decir, no se pueden vender o dar en herencia; 6) los asuntos se conducen por escrito, en documentos. Esta observación aislada de la burocracia como un fenómeno políticamente neutro permite a Weber encontrar importantes puntos de similaridad entre estados y movimientos políticos organizados sobre principios aparentemente antagónicos. Al mismo tiempo, le es posible extraer algunas generalizaciones acerca de la progresiva burocratización de la vida social occidental, fenómeno que para Weber posee un mayor alcance que el que pueda tener, por ejemplo, la lucha de clases de las sociedades industrializadas.

La obra de Weber aparece como la más acabada de una época extraordinariamente fértil de la sociología alemana. Varios de sus contemporáneos hicieron aportaciones decisivas a nuestro conocimiento social y, no sólo recibieron el influjo de Weber, sino que ellos mismos determinaron en parte —en polémicas y comunicaciones— el rumbo del pensamiento weberiano. Entre ellos hay que mencionar a Ernst Troelsch (1865-1923), sociólogo de la religión, que realizó estudios en el terreno de la transformación de sectas en iglesias, un fenómeno paralelo al de la rutinización y burocratización del carisma, estudiado por Weber. Junto a él está Sombart, ya mentado, que precedió a Weber en el estudio de la estructura ética del capitalismo. Y Franz Oppenheimer (1864-1943), sociólogo del derecho, y propugnador de una sociología que coadyuvase a la reforma social, actitud que compartía con Ludwig Stein (1859-1930). El nazismo acabaría brutalmente con el movimiento sociológico germano representado por estos hombres. Lo grave fue que la sociología alemana posterior a la Segunda Guerra Mundial no logró recuperar un nivel tan elevado como el de las décadas anteriores a ella.

§ 9. La expansión de la sociología. — La sociología posterior a la Primera Guerra Mundial no se presta tanto a ser tratada por escuelas o tendencias nacionales, pues, a pesar de algunos problemas de base que aún la asedian, ha dejado de ser una disciplina circunscribible a cada país respectivo. Mas durante los períodos iniciales —a los que nos estamos refiriendo ahora— el enfoque nacional parece ser el más idóneo. Durante sus primeros pasos, la nueva disciplina se encontraba con una problemática, unas limitaciones y una orientación peculiares, de modo que puede afirmarse que cada país desarrollaba su sociología propia. El primer lugar donde comenzó a adoptarse una sociología más universal fue los Estados Unidos, cuyos primeros sociólogos habían venido a Europa y habían estudiado en lugares diferentes. Andando el tiempo, además, la sociología alcanzaría allí un auge académico muy poco común.

No fue Inglaterra, sino los Estados Unidos, los que heredaron la tradición spenceriana. A pesar de las aportaciones de Benjamin Kidd (1858-1916) y Leonard Hobhouse (1854-1929), dos sociólogos evolucionistas ingleses, la sociología cayó en Gran Bretaña en un abandono del que sólo saldría varias décadas más tarde. La obra de Spencer fue reavivada en los Estados Unidos por William Graham Summer (1840-1910), que regentó una cátedra de su especialidad en la Universidad de Yale. Summer es muy notable por su estudio clásico de la evolución de las costumbres y la moral, que publicó bajo el nombre de *Folkways*.[29] Por su parte, Lester Frank Ward (1841-1913) produjo un vasto sistema sociológico, en un intento de integrar la ciencia social de su tiempo, relacionándola con la biología por una parte, y conectándola con el reformismo social, por otra. Ward consideraba que la sociología tenía que llegar a ser un arma para combatir el extremo *laissez-faire* de su colega Summer o de Spencer, siempre optimista acerca de la marcha futura de la evolución social. El reformismo de Ward vino a ser característico de la sociología yanqui durante sus primeros tiempos. Un tercer fundador de la sociología en los Estados Unidos fue Franklin Henry Giddings (1855-1931), un evolucionista preocupado por los fenómenos de conciencia colectiva y por sus efectos sobre el control social. Giddings fue, además, uno de los primeros científicos sociales en enfatizar la necesidad del uso del concepto estadístico de frecuencia en los análisis sociológicos. Por último, es menester mencionar a Albion Small (1854-1926), quien llevó a su país el influjo de la sociología alemana, y se convirtió en uno de los propugnadores del reformismo social que había iniciado Lester Ward. Small fue el jefe del primer departamento de sociología del mundo, el de la Universidad de Chicago, fundado en 1893. Allí publicó la *Revista Americana de Sociología*, lanzada por él en 1895. Gracias a Small y a la *Revista*, el departamento consiguió que en él trabajaran científicos sociales de talla, y que más tarde se formara toda una escuela muy notable, sobre todo por sus estudios de sociología urbana. Mientras tanto, otras universidades comenzaron a seguir el ejemplo de la de Chicago y, en abierto contraste con Europa, se comenzaron a abrir escuelas y departamentos de sociología por todo el país.

29. W. G. Summer, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Boston, 1907, *passim*.

En otros lugares la sociología no halló un ambiente tan favorable, pero su expansión evidencia que existía una necesidad cultural para que existiera. Mencionaremos sólo Rusia e Italia a guisa de ejemplo, y prestaremos luego una cierta atención a España y a Hispanoamérica.

En Rusia, la introducción de la sociología fue bastante feliz, pero su vida fue breve. Los sociólogos procedían como en casi todas partes, por aquel entonces, de las clases burguesas, y no militaron en los movimientos revolucionarios que derrocarían al sistema zarista aunque, por su liberalismo y su modo de concebir la educación, ayudaran a precipitar el cambio. El más eminente quizá fuera Maxim Kovalevsky (1851-1916), cuya obra es vastísima. Kovalevsky estudió diversas comunidades agrícolas en Europa, realizó investigaciones sobre el derecho arcaico, exploró las leyes y costumbres del Cáucaso, y dedicó su atención a los problemas del capitalismo y la democracia; esto último lo hizo durante sus años de exilio en Europa occidental. Kovalevsky, por otra parte, atacó el monismo o reduccionismo en sociología al demostrar la pobreza de toda explicación unilateral de la vida social.[30]

La sociología italiana también encontró algunos representantes importantes, aunque, académicamente, el ambiente no fuera el más propicio para ella durante mucho tiempo. Surgió primero una escuela de criminología social desarrollada por Cesare Lombroso (1836-1909), cuya teoría de los «estigmas atávicos» gozó de cierta popularidad, y luego aparecieron las escuelas sociobiológicas de Enrico Ferri (1856-1920) y Raffaele Garofalo (1876-?). Scipio Sighele (1868-1914), por su parte, se dedicó a estudiar la psicología de las muchedumbres. Todos estos autores consiguieron un notable eco para sus escritos. Pero los dos sociólogos más importantes de esta época son Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca. Ambos se encuentran en la vieja línea del pensamiento político italiano que arranca de Maquiavelo y que se caracteriza por un serio escepticismo en lo que respecta a las secretas motivaciones de los hombres. Así, Mosca, en sus *Elementos de ciencia política*, publicados en 1896,[31] expuso su teoría de la clase dominante, en la que sustentaba que toda sociedad está sujeta a una estratificación relativamente antiigualitaria, pues la clase gobernante tiende a monopolizar el poder y todas las ventajas que le da su posición de dominio. Parecidas conclusiones extrajo Pareto (1848-1923), cuyo *Tratado de sociología general* analiza, además, la dinámica interna de la renovación y cambio en las élites. Pareto puso mucho énfasis sobre los elementos irracionales de la vida social y los relacionó con la estructura de poder de la sociedad. Su visión del conjunto del orden social en términos de equilibrio de fuerzas formando un sistema de interdependencias así como

30. N. S. Timasheff, «The Sociological Theories of Maksim M. Kovalevsky», en H E. Barnes, *op. cit.*, pp. 441-457.
31. G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, 2.ª ed., Turín, 1923.

sus notables aportaciones a la matematización de la economía política confieren a la obra de Vilfredo Pareto un singular en los orígenes de la ciencia social del siglo XX. Otro sociólogo italiano posterior, Robert Michels, siguió la tradición de Mosca y Pareto al estudiar la formación de oligarquías en el seno de los modernos partidos políticos.[32] Estos autores, pero muy especialmente Vilfredo Pareto, contribuyeron a resaltar la importancia de las características no racionales del hombre, y se insertan, por lo tanto, en la corriente intelectual que, desde Nietzsche a Freud, ha intentado ponerlas en evidencia. En este sentido la labor de los sociólogos italianos ha contribuido al esclarecimiento —a nivel social— de las zonas subconscientes del hombre. Ello no justifica el calificativo de irracionalismo que a veces han recibido. Más grave es el alegato de fascismo, igualmente injustificado. Algunos de estos autores sentían poca o ninguna simpatía por el socialismo, pero sus obras no apoyaban las doctrinas seudoelitistas, violentas e irracionales del fascismo. Políticamente, no sólo los sociólogos italianos, sino la inmensa mayoría de todos ellos hasta el presente ha sido o liberal o de izquierdas, aunque alguna vez hallemos a algún sociólogo conservador con una obra importante.

§ 10. La sociología española. — La sociología apareció en España bajo el signo de las aspiraciones de renovación nacional expresadas por los sectores más avanzados de la burguesía. Concretamente, los primeros sociólogos procedieron todos del marco de la llamada Escuela krausista, fundada por Julián Sanz del Río (1815-1869). El influjo de su maestro, Karl Christian Krause (1781-1832) sobre la primera sociología española fue, sin embargo, menguado. Así, el jurista rondeño Francisco Giner de los Ríos (1840-1915), uno de los fundadores de la sociología en España, fue abandonando el organicismo místico de Krause para ir adoptando uno más positivista y acorde con sus tiempos. En su primera obra de tipo sociológico, *La persona social*, Giner estudió el derecho como expresión de una comunidad social que tiene verdadera sustancia ontológica: la sociedad era para él un sujeto moral. Su contemporáneo y colaborador Gumersindo de Azcárate (1840-1917), propugnó también una sociología organicista sin asimilar, no obstante, la sociedad al biologismo Azcárate dio a conocer las ideas evolucionistas y realizó además notables estudios de sociología política. Junto a él y a Giner aparece un tercer fundador de la sociología en España, el catalán Manuel Sales i Ferré, krausista también en cuanto a grupo, mas no en cuanto a ideas, pues éstas se encuadraban dentro del positivismo del momento. Sus estudios utilizan una gran cantidad de material teórico y empírico. Tanto su *Tratado de sociología* en cuatro volúmenes —aparecidos de 1889 a 1904— como su *Sociología ge-*

32. Para un estudio conjunto de Pareto y Mosca, cf. T. B. Bottomore, *Elites and Society*. Londres, 1964, *passim*.

neral, de 1912, pueden compararse con gran dignidad con las mejores obras generales de su época.[33]

Pero la figura más importante de la sociología española durante la época que estudiamos es la de Adolfo Posada (1860-1944). Posada era un fiel discípulo de Francisco Giner, de quien heredó su preocupación por las reformas prácticas de la sociedad, sobre todo hechas a nivel educativo. Mas si bien la sociología de Giner contrastaba por su abstracción con su labor práctica como pedagogo y maestro de toda una generación intelectual española, la de Posada, como sociólogo, concuerda con sus actividades prácticas. Posada estudió bajo Giner y Azcárate en la madrileña Institución Libre de Enseñanza, fundada por el primero, y trabajó con el segundo, por espacio de veinte años, en el Instituto de Reformas Sociales. Posada fue socialista, y como tal probablemente el mayor teórico que ha poseído el socialismo español, pues en su labor de catedrático en su ciudad natal de Oviedo y en sus escritos abundantes, Posada se esforzó por elaborar una teoría política socialista de reforma intensa, basada principalmente en la enseñanza y adecuada a un país económicamente atrasado, como lo era entonces el suyo. Sus libros *Teoría política* y *Política y enseñanza* son pruebas de ello.[34] Junto a ello destaca su labor como legislador: Posada es prácticamente responsable de toda la legislación laboral producida en España en un cierto momento. A Adolfo Posada le quedó aún tiempo para hacer giras de conferencias por Iberoamérica y para representar oficialmente a la Sociedad de Naciones en la Conferencia Internacional del Trabajo en Washington, en 1919.

Posada nunca desarrolló un verdadero sistema de sociología, como se deduce de la lectura de sus *Principios de sociología*, publicados en 1908.[35] Ello se debe, básicamente, a su convicción de que la sociología estaba en un momento de formación y que, por lo tanto, era más que arriesgado pretender elaborar un sistema cerrado y general. Empero, Posada se dedicó con ahínco a integrar los conocimientos sociológicos de su tiempo. Por primera vez en la historia de la sociología, las contribuciones de Durkheim, por ejemplo, son comparadas con las de Ward, Giddings y Small. Por primera vez también un sociólogo europeo llama la atención sobre los logros de la sociología norteamericana. Gracias a hombres como Posada la sociología comienza a ser, explícitamente, una disciplina internacional y cumulativa y no un conjunto incoherente de escuelas que se ignoran unas a otras.

Según Posada, la realidad social puede ser estudiada como

33. Cf. Enrique Gómez Arboleya, *Estudios de teoría de la sociedad y del estado*. Madrid, 1962, p. 666. M. Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España*, Madrid, 1976 y Rafael Jerez, *La Introducción de la Sociología en España: Manuel Sales y Ferré*, Madrid, 1980.

34. A. Posada, *Política y enseñanza*. Madrid, 1904, y *Teorías políticas*. Madrid, 1905.

35. A. Posada, *Principios de sociología*, 2.ª ed., 2 vols. Madrid, 1929.

cualquier otra, aunque nosotros mismos seamos parte de ella. Esa realidad, lo social, no corresponde a ningún ente metafísico —con lo cual descarta el organicismo de sus maestros— sino que es sólo un cierto nivel de fenómenos. Pero esos fenómenos explican todo lo que somos; la personalidad humana, por ejemplo, es un producto social y debe ser entendida sociológicamente.[36] Esa realidad social debe alcanzarse empíricamente, mediante el «advenimiento del realismo social» en la sociología, que debe basarse en el método comparativo, en el descriptivo y en el uso de encuestas, monografías y estadísticas.[37]

La tarea de Posada no se realizó sobre un vacío trasfondo intelectual. Aparte de la existencia fecunda de la Institución Libre de Enseñanza y de sus profesores, estaba la labor considerable de estudiosos y críticos sociales como Joaquín Costa (aprox. 1845-1911), cuya obra *El caciquismo en España* abre paso a un análisis crítico de la realidad social del país. También hay que tener en cuenta el trabajo de otros sociólogos contemporáneos de Posada, especialmente el de Severino Aznar, el cual era católico y como tal se planteó problemas relacionados con su fe y con la necesidad sentida por él de reformar la sociedad española. La actividad sociológica de Aznar es notable a causa de sus estudios empíricos agrarios, demográficos y estratificacionales, combinados con una genuina preocupación por la condición de los obreros y de los labriegos. Como católico, Severino Aznar es el creador de un pensamiento social moderno dentro de su fe en el área hispana; como sociólogo, Aznar es, junto a Costa y otros pocos investigadores, el iniciador de las investigaciones de campo. Entre esos otros pocos se encuentran etnólogos como Antonio Machado y Álvarez, y criminólogos como Pedro Dorado Montero y Rafael Salillas, los cuales no sólo preconizaron una reforma penal y penitenciaria, sino que hicieron importantes estudios de sociología criminal.

Estos comienzos fueron truncados por la Guerra Civil en 1936. La mayoría de los sociólogos españoles, discípulos de la generación de Posada y Aznar, se vieron forzados a refugiarse en el extranjero. Indirectamente, los sociólogos exiliados —entre los que destacan Francisco Ayala, Luis Recaséns Siches y José Medina Echevarría— hicieron mucho por su disciplina en Hispanoamérica. Francisco Giner y Adolfo Posada, sin sufrir los excesos del utilitarismo a ultranza, deseaban para la sociología una función socialmente benefactora. Tras una larga y penosa posguerra, la tradición sociológica por ellos fundada renació muy vigorosamente desde el año 1960, aproximadamente.[38]

36. Cf. el estudio sobre Adolfo Posada de Rex D. Hopper, en H. E. Barnes, *op. cit.*, pp. 585-596.

37. Cf. E. Gómez Arboleya, *op. cit.*, p. 667.

38. No es éste el lugar para presentar una descripción de la producción sociológica española a partir de 1960. Véase, no obstante, mi propia evaluación crítica, S. Giner, «Virtudes e indigencias de la sociología española», en varios autores, *La cultura bajo el franquismo*, Barcelona, 1977.

§ 11. LA SOCIOLOGÍA EN HISPANOAMÉRICA. — Los primeros sociólogos hispanoamericanos fueron, a menudo y como sus colegas españoles, juristas y filósofos del derecho. Y como ellos, fueron hombres más preocupados por los apremiantes y profundos problemas sociales de sus países que por cuestiones generales de filosofía social. Desde la obra del padre Las Casas a la de los primeros sociólogos, se extiende una vasta tradición de preocupación social, tradición que ya hemos tenido ocasión de mencionar, sobre todo en relación con el desarrollo del liberalismo en Hispanoamérica.

La sociología propiamente dicha surgió tardíamente en los países hispanoamericanos. En 1900 aparece la primera obra que se proclama sociológica: los ensayos de *Sociología y literatura*, del brasileño Sylvio Romero, la cual es seguida por la publicación de las notas de clase de Antonio Dellepiane con el nombre de *Elementos de sociología*, fruto de un curso dado en Buenos Aires, y por los *Principios de sociología* del paraguayo Cecilio Báez. En 1904 se imprime el *Tratado de Sociología* de Eugenio María de Hostos, el primer libro sociológico importante, que precede en dos años a la *Sociología General* de Mariano Cornejo. Estos dos últimos autores son los más importantes del primer momento de la sociología hispanoamericana.

Hostos (1839-1903) publicó su tratado en España, póstumamente, pero desde 1883 había estado dando clases de sociología con regularidad en Chile y en Santo Domingo. De este modo difundió la disciplina por lugares muy diferentes de la geografía americana. Su obra dio a conocer ideas sociológicas muy diversas, entre las que se encontraban las de su maestro en la universidad madrileña, Julián Sanz del Río. Al mismo tiempo, Hostos intentó desarrollar una «sociopatía» americana, como él la llamaba, es decir, una patología social de América que indagase las causas de los problemas característicos de aquella parte del mundo, consecuencia de la conquista, de la pluralidad étnica, del clima, etc. Esta «sociopatía» obedecía, fundamentalmente, al profundo moralismo que imbuye toda la obra emancipadora y educativa del pensador puertorriqueño, obra de la que la sociología no es más que una parte reducida.[39]

Mariano Cornejo (1866-1942), nacido en Arequipa, hizo un esfuerzo singular por sistematizar la sociología de su tiempo. Su *Sociología general*, que comienza con una interesante introducción histórica, analiza uno por uno los factores que hacen la sociedad, integrando los conocimientos de la época en cada fase de estudio. Su erudición sólo tiene parangón con la de Posada, y para América, su obra cumple una función integradora de igual valía. Sólo puede reprochársele que su *Sociología general* descarta —en contraste con Hostos— materiales e información proce-

39. Cf. S. Giner, «El pensamiento sociológico de Eugenio María de Hostos», en *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, septiembre, 1963, pp. 215-229.

dentes de Hispanoamérica.[40] En cambio, el énfasis que hace Cornejo sobre el valor del lenguaje, los mitos y las imágenes colectivas, son muy modernos, y en cierto modo se adelantan al estado de la psicología social de la época, pues el libro fue publicado en 1908.

A partir de esta fecha se puede hablar ya de una sociología hispanoamericana. La obra personal del chileno Agustín Venturino o de los argentinos Raúl Orgaz y Alfredo Poviña son prueba de ello. Mas durante la época que ahora nos interesa, hay que subrayar las dificultades de todo orden que experimentó la sociología en aquella parte de América: ni la vida académica ni la libre expresión de las ideas pudieron echar allí raíces sólidas, y éstas son dos condiciones indispensables para el crecimiento y desarrollo de la sociología en particular y del pensamiento social crítico en general. Además, la sociología necesita una serena capacidad de autocrítica que a la sazón no era todavía común en los pueblos de cultura hispánica.[41] Ésta ha progresado considerablemente a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la consiguiente consolidación de la ciencia social hispanoamericana. Sus mejores aportaciones residen, hasta ahora, en el estudio del subdesarrollo, la sociología del imperialismo contemporáneo, la antropología social y la teoría del conflicto social. No obstante la instauración de regímenes dictatoriales en Chile y la Argentina —países con un importante desarrollo en ciencias sociales— ha representado un duro revés en la marcha progresiva de la cultura racional y secular iberoamericana.

§ 12. EXPANSIÓN Y ENRIQUECIMIENTO DE LA CIENCIA SOCIOLÓGICA. — Cuanto antecede en el presente capítulo nos da una idea, siquiera somera, del desarrollo de la ciencia sociológica hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial. Ese desarrollo no ha cesado: los decenios que han seguido a aquella conflagración han visto la consolidación definitiva de la disciplina en un sinnúmero de países. Cátedras, institutos de pesquisas sociológicas, revistas y asociaciones profesionales de sociólogos han proliferado en la mayor parte de los países. Es cierto que no en todos ellos se ha conseguido el nivel científico deseable, pero esto ya es otro asunto. Aparte de los Estados Unidos, con su ya larga tradición de institucionalización de la sociología, ésta es hoy practicada con la necesaria solvencia en Inglaterra, Polonia, Alemania, Japón y Francia, entre otros lugares, mientras que existen focos importantes de investigación en Méjico, Italia y España, entre otros países. Aparte de haberse ganado un lugar en el sol junto a la *economía política*, la historia, la arqueología y las otras ciencias sociales, la sociología posee hoy una doble vertiente: por un lado constituye uno de los modos principales con que contamos

40. Cf. L. L. Bernard, «The Systematic Sociology of Mariano H. Cornejo», en H. E. Barnes, *op. cit.*, p. 929.

41. Para el caso argentino, J. F. Marsal, *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires, 1963.

para investigar empíricamente la realidad social del mundo contemporáneo y, por otro, insoslayablemente la sociología —o, más concretamente, la teoría sociológica— se ha convertido en una fuente fundamental de reflexión sobre la condición humana de nuestro tiempo.

En el primer terreno la sociología ha dado grandes pasos desde su fundación, dentro siempre de las limitaciones de toda ciencia social. No es éste el lugar para describir la historia de sus aportaciones empíricas, mas baste decir que el acopio de información, datos e interpretaciones concretas acumulado por la sociología es muy considerable, aunque aún no suficiente para nuestras necesidades. Existe abundante material y estudios sociológicos muy importantes sobre movimientos migratorios, sociología de la familia, sociología urbana, demografía, socioeconomía, conducta electoral, élites del poder, clases sociales y su conflicto, estructuras sociales globales, ideologías, y tantos otros campos alcanzados por la omnívora curiosidad de esta ciencia social. Ello significa, naturalmente, que la sociología ha sufrido un importante proceso de diversificación interna y que han aparecido, de un modo bastante definitivo, una serie de especializaciones.

En cuanto a la segunda vertiente de la sociología, su dimensión teorética, la situación posee un alto grado de complejidad. La sociología es, ante todo, interpretación de un universo empírico, es decir, que en el proceso de creación sociológico el investigador no sólo intenta poner de relieve relaciones causales sino que les atribuye un sentido, y ese sentido afecta a individuos y grupos humanos, con sus cargas emocionales, capaces y deseosos de actuar sobre aquello que de ellos se diga. En este campo la grandeza y la miseria de la sociología no son otras que las que podían afectar la ciencia y la teoría sociales de antaño: las de Platón, Hobbes, Montesquieu, Marx. Por ello, en los dos capítulos que restan, la sociología hará su aparición como parte integrante y esencial de la teoría social moderna, sin distinción de fronteras artificiales entre las disciplinas.

Antes, no obstante, indicaré someramente algunas de las tendencias principales en que se ha dividido la sociología contemporánea, y que sirven a menudo de orientación teórica para los propios sociólogos. Se trata, sobre todo, de tendencias —y no de escuelas—, puesto que, a su vez, se subdividen en un buen número de corrientes y escuelas propiamente dichas. Sólo con fines de claridad y comprensión, distinguiremos tres grandes corrientes en la sociología contemporánea, a saber, la estructuralista, la interaccionista y la conflictivista.

I. *La sociología estructuralista* tiene sus orígenes en una visión armonicista y equilibrada de la sociedad, según la cual ésta es concebida como un sistema de funciones complementarias en el que todo conflicto o fisura es entendido como patología social o como problema de adaptación. Sus orígenes habrá que buscarlos en las sociologías de Comte, Spencer y Durkheim, que han retenido ya nuestra atención más arriba. Sus orígenes más recientes los hallamos en las obras de algunos antropólogos, para quienes esta visión de los asuntos humanos ofrecía grandes ventajas interpretativas en el análisis de la vida tribal de las sociedades «salvajes» o «primitivas» por ellos estudiadas. Entre estos antropólogos modernos descuellan Malinowski y Radcliffe-Brown. Y entre los auténticos promulgadores de la visión estructuralista hay que mencionar a dos jefes de escuela: Talcott Parsons (1902-1979) y Claude Lévi-Strauss. El primero es autor de un muy notable —aunque a veces oscuro— esfuerzo de sistematización de la visión estructuralista mediante la elaboración de una compleja red conceptual y la asimilación dentro de ella de las aportaciones de la generación de Weber, Freud, Durkheim, Pareto y Tönnies. Este esfuerzo se plasma en proposiciones de tal generalidad y universalidad que algunos críticos las han considerado irrelevantes. No puede decirse lo mismo de otros estructuralistas (o funcionalistas) norteamericanos cuyas teorías, aplicadas al análisis funcional de casos concretos (anomia, burocracia, conflicto, hábitat) han dado resultados muy interesantes.[42] El segundo, Lévi-Strauss, ha elaborado un estructuralismo basado originalmente en la investigación del mundo mítico de las sociedades llamadas primitivas, pero ha creado todo un modo específico de análisis, sobre todo al integrar la imaginación sociológica con los aportes de la lingüística moderna. El estructuralismo de esta otra escuela, centrado sobre todo en Francia, ha experimentado ramificaciones que van desde el psicoanálisis hasta el marxismo.

II. *La sociología interaccionista*. En contraste con los estructuralistas o funcionalistas —que intentan entender las sociedades como todos o conjuntos de relaciones interdependientes— los interaccionistas han intentado aislar el acto o acción social como unidad científica de observación, pero en vez de estudiarlo como algo totalmente objetivo —como haría un científico positivista en ciencias naturales— procuran entender la carga simbólica, es decir, el sentido que los diversos actores de una situación social le atribuyen. Por eso a menudo se llama a este enfoque «interaccionismo simbólico», ya que signos, señales, símbolos y lenguaje son para ellos tan importantes como la conducta social misma. Los orígenes recientes de este enfoque se hallan en la sociología interpretativa de Weber, ya examinada, y en la obra de George Herbert Mead (1863-1931), cuyos estudios sobre subjetividad consiguieron poner coto, en gran medida, al excesivo positivismo sociológico que permeaba toda la ciencia social ya en los años veinte y treinta. Para los interaccionistas la sociedad, o las diversas situaciones sociales, son fruto de una negociación y proceso de acuerdo y desacuerdo perennes entre conjuntos de actores que poseer ciertas visiones morales, afectivas y de interés personal o grupal.

III. *La sociología conflictivista* entiende la sociedad como resultado de varias luchas de intereses —individuales, de clase, cas-

42. J. Almaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CIS, 1981, presenta una introducción general a su aportación.

ta o clan— y da, por lo tanto, mucha importancia a los fenómenos de dominación, conflicto, explotación y desigualdad social. Hay una tradición de sociología conflictivista más o menos conservadora, cuyos orígenes pueden hallarse en Maquiavelo y Hobbes, y cuyos representantes modernos son teóricos como Mosca, Pareto o Michels. No obstante, dentro de su marco, la concepción principal es radical y, sobre todo, marxista. La teoría marxista del capitalismo y de la lucha de clases ha dado una inspiración constante a los sociólogos conflictivistas en su análisis de la dinámica de la sociedad industrial. Las aportaciones de algunos teóricos del marxismo moderno, como Antonio Gramsci, han sido incorporadas al acervo sociológico de los conflictivistas, pues gracias a ellas ha sido posible enriquecer una teoría del conflicto de clases que podía adaptarse mejor a la situación del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Básicamente, los sociólogos conflictivistas han intentado interpretar los nuevos modos de dominación y manipulación que surgen bajo la tecnocracia, el neocapitalismo, la transformación educativa y las nuevas formas de dependencia económica internacional, así como la nueva dinámica del conflicto de clases ya en las sociedades industriales avanzadas, ya en aquellas que —como en Hispanoamérica— han recibido el impacto del mundo tecnológico occidental con los consiguientes descalabros, tensiones y nuevas formas de represión.

Llegados aquí, es menester hacer una salvedad casi obvia, a saber, que la clasificación anterior puede sólo servir para dar una orientación inicial de grandes tendencias, pero que en la realidad concreta del pensamiento sociológico abundan autores, escuelas y aun públicos que escapan a tales clasificaciones. Una tendencia como la representada por la llamada *exchange theory* o teoría del trueque o intercambio, que fija su atención a la vez en fenómenos de poder y dominación y en fenómenos de equilibrio, no halla lugar en el esquema anterior. A nivel personal, además, existen autores importantes, como Edward Shils, que combinan un indudable funcionalismo con una visión abiertamente conflictivista de la dominación y la desigualdad sociales. Finalmente, y para dar un último ejemplo, hay conflictivistas de izquierdas o progresistas, como Charles Wright Mills, que no son marxistas, y que han ejercido un influjo muy importante sobre un público muy vasto. Esto último podría decirse también de autores como Marcuse, Adorno, Horkheimer y Fromm, cuatro influyentes representantes de la escuela de Francfort, que han intentado incorporar el marxismo al psicoanálisis (o viceversa) y cuya posición exacta dentro del primero es altamente problemática. El resto de este estudio nos dará la oportunidad de hacer algunas referencias concretas a las aportaciones de estas escuelas, tendencias y autores.[43]

43. Una presentación mucho más detallada y sistemática de la sociología contemporánea la hallará el lector en mi *Progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, 1974. Sobre los avatares de la expansión de la sociología a partir de 1918 véase Edward Shils, *Génesis de la sociología contemporánea*, Madrid, 1971.

CAPÍTULO III

LA FILOSOFÍA DE LA CRISIS

§ 1. LA CUESTIÓN DE LA CRISIS DE NUESTRA ERA. — De uno u otro modo, el tema predominante del pensamiento social occidental desde los albores mismos de la Revolución francesa ha sido el de la supuesta crisis de la sociedad moderna. Ante esta crisis, los diversos autores y escuelas han adoptado un crecido número de posiciones, las cuales, sin embargo, pueden ser clasificadas, *grosso modo*, dentro de dos categorías principales: la de aquellos que consideran que la sociedad occidental ha entrado dentro de un período de decadencia y aún de catástrofe general y la de quienes sostienen que, por el contrario, la crisis nos lleva a una superación de las estructuras sociales heredadas y a la creación de un mundo nuevo y mejor.

Los capítulos precedentes han estado dedicados indirectamente a la cuestión de la crisis, pues todas las tendencias en ellos descritas —desde el liberalismo de Tocqueville hasta el positivismo de Comte— están de acuerdo con su existencia. Las diferencias fundamentales entre ellas estriban en la clasificación anterior. Así, al estudiar a un pensador conservador como Donoso Cortés, por ejemplo, nos encontrábamos ante una filosofía pesimista de la historia, ante un autor que explícitamente creía en la decadencia inminente del mundo occidental. Y al estudiar, por el contrario, el socialismo y el anarquismo, nos encontrábamos con teorías que también creían en la crisis, mas de un modo enteramente diferente. Para los revolucionarios se trataba fundamentalmente de la crisis de una clase concreta, la burguesía; si se quiere, se trataba también de una crisis total, pero no de una catástrofe de resultados negativos, sino de un paso inevitable hacia la final liberación del hombre. En este sentido, Karl Marx es también un filósofo de la llamada crisis de Occidente.

Es muy posible que la misma expresión «crisis» sea bastante desafortunada, sobre todo porque ha sido usada con mucha mayor frecuencia por los autores pesimistas que por los optimistas; estos últimos, claro está, han preferido hablar de revolución, y no de crisis. Empero, nos viene impuesta por la fuerza de las cosas, pues es un nombre vastamente aceptado y pocas veces discutido o puesto en tela de juicio. En el presente capítulo intentaremos cubrir algunas de las ideas surgidas al socaire de esa noción;

pronto se verá que la clasificación anterior es de notoria insuficiencia, pues existen autores —Nietzche, por ejemplo— que escapan a ella.

Finalmente hay que advertir que, mediado el presente capítulo, habrá que hacer una referencia histórica al fascismo y a sus teorías sociales. La aparición del fascismo produjo un impacto decisivo en la reciente filosofía de la crisis, y sólo por eso la tratamos en su contexto. Para unos el fascismo representó la confirmación de sus sospechas de decadencia, para otros la de sus convicciones acerca de la naturaleza nociva del sistema capitalista, así como una prueba más de la aceleración de su fin. No han faltado tampoco reacciones no asimilables a ninguna de ambas posiciones.

§ 2. La crisis en la filosofía de la historia. — De todas las ramas del pensamiento social, fue la historia, en su aspecto especulativo o filosófico, la primera que expresó con claridad lo que podríamos llamar una teoría de la crisis. Una vez más, la Revolución francesa fue el evento que obligó a todos los observadores de la sociedad a revisar sus esquemas. Jules Michelet (1798-1874), el historiador francés redescubridor y discípulo de Giambattista Vico, fue uno de los primeros en realizar esta tarea de revisión. Ésta comenzó por su reconsideración de la Edad Media, la cual aparece ante él como la larga lucha entre la razón y el obscurantismo que había de dar nacimiento a la época moderna. Estas ideas son aún muy de la Ilustración, pero Michelet las integra dentro de una concepción de la humanidad —algo parecida a la de Hegel— como un ente que se va creando y que se va realizando a sí mismo. La analogía orgánica —predecesora de toda una escuela sociológica— surge a menudo. Ello puede verse en su *Historia de Francia*, el primer esfuerzo por comprender el sentido de la marcha de un pueblo moderno. Al hacer esto, Michelet se sumergió en el estudio de las grandes tensiones y conflictos sociales, y en el de los odios que son fruto de la explotación económica y política. Por eso su descripción de la Revolución tiene a menudo un carácter apocalíptico que presagia la literatura ulterior sobre la crisis.

Ésta se hace posible bajo el influjo de las amenazas de las diversas tendencias revolucionarias, las cuales, con sus profecías de próxima rebelión proletaria, aumentan el temor de la burguesía. Mas también ocurrieron hechos en el mundo estricto de las ideas que minaron la confianza en los conocimientos poseídos. Una de las más importantes fue la aportación darwinista a la ciencia biológica, ya mencionada, y otra, quizá no menos decisiva en este terreno específico, fue el incremento de la crítica de la religión dogmática. Ya mentamos la labor de Strauss en Alemania y su influjo sobre los Jóvenes Hegelianos. De mayor alcance aún en este sentido fue la obra de Ernest Renan (1823-1892), un filólogo e historiador francés políticamente conservador, cuyos estudios sobre el pueblo de Israel, los orígenes del cristianismo y sobre Jesús de Nazaret son el ejemplo clásico de lo que decimos.

Armado de la convicción de que «la historia es una ciencia como la química o la geología», Renan intenta comprender a Jesús como miembro del pueblo judío, en un momento crítico de su historia, y como originador de «la más sorprendente revolución popular», el cristianismo.[1]

Otro historiador francés, Hippolyte Taine (1828-1893), es también responsable de la revisión del pensamiento histórico. Taine enlaza ya directamente con el positivismo de su tiempo, sobre todo al intentar explicar la historia a través del medio ambiente físico, y ponerla, por lo tanto, en el mismo plano de la ciencia natural, una pretensión que, como hemos visto, había sido ya expresada por Renan. Mas este positivismo no impedía a ambos autores el hacer juicios pesimistas de valor acerca de la marcha de la historia. Las desilusiones ulteriores a la euforia revolucionaria y eventos tales como los de la Comuna Parisiense y la derrota de Francia ante Prusia, producen en Taine una serie de reflexiones sobre la posible decadencia de su país, que le llevan a relacionarla con las «desatadas muchedumbres de la Revolución» y con las no menos rebeldes de la Comuna. Con Taine, en sus *Orígenes de la Francia contemporánea*, que comenzó a aparecer en 1876, surge la preocupación burguesa por las llamadas masas, y por los supuestos daños irreparables que puede causar su rebelión en el seno de la sociedad civilizada.[2]

Lógico es que Francia, primer protagonista de la revolución que abriría paso al mundo contemporáneo, fuera también el común lugar de origen de esta revisión histórica imbuida de conciencia crítica. Mas poco a poco autores de otros países fueron captando la cuestión de la crisis, para darle un tono quizá más universal y menos nacionalista. Jakob Burckhardt puede servirnos como ejemplo de este fenómeno. Burckhardt (1818-1897), hijo de Basilea y profesor en la misma ciudad, dedicó su vida a importantes estudios históricos sobre el mundo antiguo, el Renacimiento italiano y la historia moderna de Europa. Es en este último terreno donde aparece su pesimismo, que se manifiesta, sobre todo, en sus estudios sobre la «era de las revoluciones», es decir, la historia posterior a 1789. Es entonces cuando Burckhardt comienza a utilizar la expresión «crisis» que tal fortuna habría de tener para caracterizar los conflictos de nuestro tiempo. Para él el mundo en torno a la ambigua figura de Napoleón III y sobre todo el representado por Bismarck, es el síntoma de una seria enfermedad de la civilización europea. Ésta se hace evidente a partir de 1848, cuando las que él cree pretensiones utópicas de los socialistas se enfrentan con la ceguera reaccionaria, al tiempo que las tendencias burocráticas, estatistas e imperialistas de los estados modernos alcanzan un auge sin precedentes.[3]

1. Ernest Renan, *Vie de Jésus*. París, s/f., pp. V a IX.
2. Cf. Hyppolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*. París, 1876 a 1893, 5 vol.
3. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Tubinga, 1949, esp. pp. 199-238.

§ 3. Friedrich Nietzsche. — Colega de Burckhardt y relacionado con él en la Universidad de Basilea, Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un filósofo sajón que ha tenido considerable predicamento en nuestro tiempo. Influido en su juventud por Wagner y por Schopenhauer, Nietzsche es, sin embargo, un pensador difícil de clasificar, pues su actitud fue la de constante rebeldía contra muchas de las corrientes principales de su época. Aparte de su período en Basilea, Nietzsche llevó una vida solitaria en diversos lugares de Europa, aunque principalmente en Sils María, un lugar en Engadina, y sufrió a menudo de trastornos mentales y emocionales.

Su filosofía no está expuesta al modo racionalista tradicional, sino que oscila entre el aforismo, el ensayo y la prosa poética. Ello no es óbice para que no exista en Nietzsche, en el fondo, un verdadero sistema filosófico. Éste ya comienza a perfilarse en *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, obra escrita bajo la égida de sus dos maestros mencionados, de quienes más tarde se distanciaría. En esta obra Nietzsche distingue en la cultura griega, origen de la nuestra, dos tendencias fundamentales que él llama «espíritu apolíneo» y «espíritu dionisíaco», y que perviven en toda la cultura occidental. El espíritu apolíneo es el del orden racionalista, y el dionisíaco es una poderosa fuerza vital, irreductible a todo esquema y rompedora de los moldes que le impone lo apolíneo. Al inclinarse Nietzsche personalmente por lo dionisíaco comienza su crítica de las tendencias racionalistas europeas de la época en que él vivía, y su gran disensión con el mundo académico, laborioso y científico en el seno del cual él mismo se había formado.[4] Pero esa disensión iría más lejos, al alcanzar y poner en tela de juicio la moralidad aceptada en los países europeos.

Para Nietzsche la moral occidental, es decir, la cristiana, es decadente, pues predica la humildad y la resignación en vez de ensalzar la lucha, el espíritu vital y la constante superación. Al mismo tiempo, la moral cristiana está llena de terrores acerca del futuro, y la sombra del pecado encoge y subyuga el ánimo de los creyentes. Se trata, cree él, de una moral de pigmeos, sin grandeza alguna. En *Humano, demasiado humano* y en *Así habló Zaratustra*,[5] Nietzsche pedía que la vida pudiera abrirse camino libremente en una sociedad ahogada por los prejuicios, el cientifismo positivista y pedante y la jerarquización opresiva. Escéptico acerca de las capacidades vitales del hombre común, Nietzsche desarrolla entonces su teoría del «superhombre», del ser superior y totalmente minoritario, que se levanta sobre una masa cretinizada y mansa por naturaleza.

Así pues hay en Nietzsche una alabanza de la lucha por la vida que no puede ser reducida a términos darwinistas, sino que es

4. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Leipzig, 1872, *passim*.
5. F. Nietzsche, *Menschliches, allzu Menschliches*, Chemmitz, 1878; *Also sprach Zarathrustra*, Chemnitz y Leipzig, 1883, 1891.

un verdadero eco de los escritos de Maquiavelo, para quien la guerra y la vida política eran manifestaciones de la *virtù* o fuerza vital del hombre extraordinario. Éste pertenece a una casta o «raza» —que Nietzsche jamás identificó con pueblo o nación alguno— de gentes selectas, los cuales, por superioridad moral y biológica, tienden a formar la élite de la sociedad. No hay duda de que estas ideas, expresadas en el libro de Nietzsche *La voluntad de poder*, son un precedente importante de su formulación, en términos sociológicos, por Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. Al mismo tiempo, combinadas con el desdén que Nietzsche sentía por la moralidad prevalente, son un hito importante en el desarrollo de una visión de la cultura occidental como una cultura en crisis. En efecto, cree Nietzsche, ésta está dominada por la vulgaridad; su héroe, el empresario capitalista, no posee la verdadera *virtù* maquiaveliana, sino que es un vulgar explotador, incapaz de toda generosidad y de la magnanimidad del hombre superior. Es así cómo Nietzsche —sobre todo al final de su vida— da parcialmente la razón a Marx y comprende que hay mucho de auténtico en la rebelión del socialismo contra el mundo moderno. Perdura, sin embargo, su crítica contra la regimentación de las masas dentro de este movimiento, regimentación que él cree ser parte de una sociedad homogénea, impersonal y decadente.

§ 4. La supuesta decadencia de la sociedad civil. — Todas estas ideas de Nietzsche no encontraron aceptación durante su vida, fuera de círculos muy cerrados, a causa de lo que tenían de rechazo global del mundo de su tiempo. Sin embargo, obedecían a una corriente de pesimismo cultural que, en su época, ya había echado fuertes raíces en ciertos sectores de la cultura europea. Este pesimismo posee antecedentes remotísimos, en la misma Grecia primitiva. «Nadie más desgraciado que el hombre», había dicho Homero. Y Hesíodo, en *Edipo en Colono:* «lo mejor es no haber nacido».[6] Calderón se haría eco de ello al afirmar que «el peor pecado del hombre es haber nacido». Pero este pesimismo es antropológico. Deriva la miseria humana de la propia naturaleza del hombre y de las condiciones de su vida. Junto a él surge un pesimismo que se refiere a los procesos sociales, el cual es de naturaleza histórica. Ambos pesimismos se entrecruzan y entrelazan y a menudo se identifican. El pesimismo social o cultural es la expresión del sentimiento de que la civilización supuestamente ordenada y razonable del pasado, se está desintegrando, mientras que el pesimismo antropológico cree que la misma naturaleza humana es —y será siempre— mala.

La creencia de que la sociedad y la naturaleza humana —ambas a la vez— degeneraban, aparece, paradójicamente, y no por primera vez, durante el Renacimiento. Kepler, Copérnico y Galileo habían descubierto que la realidad más allá de las «estrellas

6. Ludwig Marcuse, *Pessimismus*, Hamburgo, 1953, p. 13.

fijas» era también mutable.[7] Tal convicción puede verse en el libro de Godfrey Goodman *La caída del hombre y la corrupción de la naturaleza*, que fue publicado en 1616. Pero la ciencia moderna, en su avance, demostró la futilidad del pesimismo cósmico. Tal actitud quedó circunscrita al terreno de lo social, puesto que la entropía es demasiado lenta para que sus efectos sean humanamente relevantes. Así, el pesimismo malthusiano subrayaba los factores sociales, no los naturales. En él se presume que la naturaleza es dócil y responde a nuestras necesidades, pero que los hombres se han propasado en sus facultades. La nueva tesis del pesimismo, dice el científico Dennis Gabor, es: «El hombre conquistador salió de su cueva, derrotó a las fieras, derrotó, poco a poco y por medio de mucho ingenio, al hombre, y al final se ha derrotado a sí mismo». En otras palabras, la civilización ha sido un fracaso y si hasta ahora el hombre se ha enfrentado con la naturaleza, de ahora en adelante tendrá que enfrentarse contra su propia naturaleza, y no puede preverse que pueda vencerla.[8]

En el marco de la filosofía social contemporánea, esta visión pesimista ha sido asimilada dentro de una teoría, que ha recibido el nombre de «teoría de la sociedad masa» y que arranca de la idea de que las masas encarnan todos los elementos negativos de la naturaleza humana. Como quiera que éstas dominan al mundo de hoy, su decadencia y desintegración son inevitables. Estas ideas fueron claramente expuestas por un libro que alcanzó una extraordinaria popularidad, *La psicología de las muchedumbres*, del sociólogo francés Gustave Le Bon (1841-1931). Según él, las masas eran el origen de todos los males modernos y eran un sustitutivo perfecto para la idea misma del mal, la cual, con la crisis de la fe religiosa, había perdido ascendencia entre el público intelectual.

El trauma de la Primera Guerra Mundial confirmó a muchos autores en estas creencias. Entre ellos es notorio Oswald Spengler (1880-1936), cuya *Decadencia de Occidente* alcanzó una popularidad semejante a la de la obra de Le Bon. Aparte de afirmar el fin de la vitalidad de nuestra sociedad europea —y ello en términos asaz apocalípticos— Spengler acusaba a las masas de ser una de las causas del luctuoso evento. Para él, la masa

> rechaza básicamente la cultura en sus formas desarrolladas. Es un absoluto sin forma, que persigue con odio todo tipo de diferenciación marginal, de propiedad ordenada, de conocimiento ordenado. Es el nuevo nómada de las grandes urbes... que no reconoce el pasado ni tiene futuro. Así el cuarto estado [la masa] llega a ser la expresión de la historia, que pasa a lo ahistórico. La masa es el fin, la nada absoluta.[9]

Estas palabras de Spengler son buena prueba de que la idea de la decadencia de Occidente está inextricablemente unida a la

7. Victor Harris, *All Coherence Gone*. Universidad de Chicago, 1949, p. 2.
8. Dennis Gabor, *Inventing the Future*. Londres, 1963, pp. 104 y 105.
9. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Munich, 1924, vol. II, pp. 442-443.

de una destructora rebelión de las masas. Ya Hesíodo y Polibio, entre otros pensadores del pasado, habían tratado de las crisis históricas en términos semejantes, si bien bastante más sutiles que los de Le Bon y Spengler. Para los primeros el predominio de las masas significaban el fin de toda sociedad civil y, al revés, la desmoralización de la sociedad y la corrupción de las élites provocaba la llegada de la «era de las masas». Esta idea ha persistido en la historia de la cultura, y es difícil de refutar si otros factores no son tenidos en cuenta. Los críticos modernos que apoyan tal concepción, sin embargo, la aíslan de otros fenómenos y contracorrientes históricos. Todos ellos están de acuerdo con las siguientes palabras de Burckhardt:

> El cúmulo de seres humanos y las muchedumbres de las fábricas no pueden ser abandonados para siempre a su sed y necesidad de riqueza; lo que surgirá lógicamente es un grado planificado y controlado de pobreza, con promoción y uniformes, que empezará y acabará diariamente al compás de los tambores, porque el mundo avanza hacia la alternativa entre la completa democracia y el despotismo absoluto y sin ley... Lo único que ocurre es que los hombres no desean imaginar un mundo cuyos gobernantes ignoran totalmente la ley, la prosperidad, el trabajo que satisface, la confianza, etc., y que gobiernan con abierta brutalidad. Pero ésas son las gentes en cuyas manos va a caer el mundo a causa de la competencia entre todos los partidos para que las masas participen en todas y cada una de las cuestiones.[10]

§ 5 JOSÉ ORTEGA Y GASSET. — Las ideas de Spengler significan la culminación de la concepción negativista de las masas. La concepción tradicional de la masa en la ciencia política conservadora la consideraba como ignorante, incapaz y naturalmente inferior en el orden político. Según Spengler, la crisis de nuestro tiempo consiste en que esa muchedumbre impersonal ha roto las jerarquías del pasado y con su irrupción en la vida moderna ha convertido en masa a la misma sociedad. Pero Spengler no elaboró más estas ideas. Quien lo hizo fue el filósofo madrileño Ortega y Gasset (1883-1955), el cual puso en la tarea mayor vigor, aunque se movió siempre dentro de las concepciones aristocratizantes o elitistas mencionadas.

La aportación principal de Ortega a la cuestión de la decadencia de Occidente gira en torno de su concepción del «hombre masa», la cual surge de su convicción de que en la moderna sociedad técnica se produce una deshumanización progresiva de la persona. Esta convicción encuentra un precedente inmediato en un ensayo del mismo Spengler sobre la naturaleza de las relaciones entre el hombre y su mundo mecánico.[11] Mas ya Adam Smith y, sobre todo, Karl Marx —con su noción sobre la alienación del trabajador— habían planteado la cuestión. Lo que era nuevo en el libro de Ortega *La rebelión de las masas* era la pre-

10. J. Burckhardt, en una carta citada por C. V. Wedgewood, en *Encounter*, diciembre, 1959, vol. XIII, pp. 36-37.
11. O. Spengler, *op. cit.*, p. 625.

sentación de un nuevo tipo humano, el llamado hombre masa, al cual su autor incorporaba una visión especial de la sociedad contemporánea basada en la psicología de las masas desarrollada a fines del siglo XIX —entre otros, por Le Bon— y en algunos de los postulados principales de la teoría de la decadencia cultural que estaban en boga en la época. Empero, el foco central de su atención era el hombre situado en la masa, de modo que, cuando incorporó el concepto de élite a su doctrina, siguió manteniendo su interés en la descripción y análisis en lo que podríamos llamar el hombre común. Todos los estudiosos de la conducta colectiva habían notado la importancia de los guías —y de las élites establecidas— en los fenómenos de masas. Pero Ortega no estudió la conducción de masas ni las élites mismas; en vez de ello se fijó en los peligros supuestos que éstas corrían a manos de la masa. En este sentido, Ortega pertenece al grupo de pensadores que ha adoptado siempre una actitud defensiva frente a la izquierda política y que favorecen un sistema burgués de élites en la sociedad.

Ortega no concibió la vida social contemporánea sólo en términos de decadencia de las estructuras jerárquicas tradicionales, combinadas con un proceso de vulgarización de la vida provocada por las masas. Su principal argumento consiste en afirmar que ciertos tipos de relación tradicional han sido rotos: especialmente, las tendencias sociales que en el pasado creaban diferenciación, individualidad y heterogeneidad. La tendencia hacia la diversidad, que era parte esencial de la vida europea, amenaza con desaparecer. Ya es posible hablar de una temible homogeneidad de situaciones, dice Ortega, en la cual está cayendo todo el Occidente.[12] Esto ha ocurrido a causa de la aparición del hombre masa, el cual puede definirse como un hombre previamente vacío de su propia historia, sin reminiscencias de su pasado y, por lo tanto, dócil a las ideologías políticas totalitarias. Más que de un hombre, cree Ortega, se trata de la cáscara de un hombre, constituido sólo por *idola fori;* está falto de un yo interior, de intimidad, de un yo irrevocable.[13]

De este modo, Ortega estaba presentando la primera concepción elaborada de un nuevo tipo humano, el hombre masa. En cierto sentido no era nueva, pues implicaba las nociones que los aristócratas de todos los tiempos han atribuido al plebeyo, al rústico o al siervo. Pero era una concepción nueva en su intención de aportar una clave conservadora que pudiera abrir el secreto de la situación moderna, de las crisis creadas por las revoluciones de los últimos tiempos y por la entonces reciente Primera Guerra Mundial. Sus ideas comenzaron a aparecer en 1926 en su artículo «Masas» del diario *El Sol,* de Madrid, aunque ya se pergeñaban en *España invertebrada,* de 1922. *La rebelión de las masas,* apareció en 1929.

12. José Ortega y Gasset, *Obras.* Madrid, 1943, vol. II, p. 1160.
13. *Ibid.,* pp. 1164-1165.

§ 6. HOMBRE MASA Y SOCIEDAD INVERTEBRADA. — Para Ortega, los hombres masa están presentes en todas partes en la sociedad moderna. Según él, son el resultado de dos fenómenos: la presión demográfica y las aglomeraciones humanas. Éstos son hechos emparentados, pero diferentes. Ortega centró su atención sobre el segundo porque, como decía, estaba interesado en los aspectos cualitativos de la crisis más que en los cuantitativos. Además, Ortega no creía que el aumento de población pudiera explicar por sí solo la repentina invasión de los lugares públicos por las masas. Existía la misma cantidad de personas antes y después de la Primera Guerra Mundial; mas la impresión que recibía el observador era que, de repente, todo estaba lleno de gente: ésta tomaba parte en todo tipo de manifestaciones, las más de las veces pasivamente, como público. Este fenómeno, dice Ortega, no puede tener lugar sin una disminución correspondiente de la vida privada, pues el tiempo humano es intransferible; si el hombre lo pierde en actos públicos, espectáculos, etc., ello significa que no le queda nada para sí mismo. Tal pérdida de tiempo tiene lugar en el marco de las aglomeraciones, las cuales son el hecho básico del mundo contemporáneo.

Sin embargo, las aglomeraciones no explican por sí solas el carácter del hombre masa. Éste es, estrictamente hablando, un hecho psicológico, pues no necesitamos su presencia en una aglomeración. Frente a un solo individuo podemos saber si se trata o no de un hombre masa. Lo será todo aquel que no se valore a sí mismo, que crea que es como todo el mundo, sin ansiedad, encontrándose satisfecho con ser idéntico a los demás. Lo que para Le Bon, Sighele y otros psicólogos de masas era un fenómeno transitorio, es para Ortega un categoría histórica, característica de la edad contemporánea.

En cuanto a sus rasgos psicológicos, Ortega considera que el hombre masa es una persona satisfecha, incapaz de ambición auténtica, lo cual implica una estúpida arrogancia. El hombre masa no vive tensamente, ni se preocupa por mejorar su condición. Lo más grave es que no permite que los demás mejoren la suya, pues desea mantener el *statu quo* de su mediocridad. Por eso el hombre masa contemporáneo pone tanto énfasis en la conformidad social y en la aceptación de normas, costumbres o disciplinas. Al mismo tiempo, el hombre masa es vulgar, inculto, y por lo tanto un bárbaro. No es el patán la mejor imagen del hombre masa, sino el especialista, el técnico moderno, que sabe mucho de una parcela reducidísima de la realidad e ignora todo el resto. A ello ha conducido la «barbarie del especialismo» creada por la revolución industrial.

La sociedad en la cual vive el hombre masa es una sociedad invertebrada. Una rama del pensamiento social posterior a Ortega la llamaría sociedad masa. Ésta se caracteriza, como se ha señalado, por la aglomeración, por la presencia de muchedumbres en todas partes, en la política, en el deporte, en los espectáculos y en la calle. Pero no para ahí la cosa; la sociedad masa es una

sociedad brutalizada, peligrosa. El fascismo, cree Ortega, es típico de tal sociedad. Esta tendencia política, además, se apoya en otros rasgos de sus manifestaciones, el primitivismo de las reacciones de sus hombres y la vulgaridad de su cultura. El resultado final es la amoralidad, que proviene de la gran confusión de valores imperante en Occidente desde la crisis del antiguo sistema tradicional de creencias, sistema al cual Ortega, que no era reaccionario, no deseaba tampoco volver.[14] Quizás estas actitudes orteguianas expliquen el influjo que han tenido sus ideas sobre cierta sociología radical. Así el estudio de Mills sobre las clases medias yanquis las entiende como una gran masa sin valores ni personalidad alguna.[15]

§ 7. El fascismo y la crisis. — Las referencias hechas por Ortega y por otros escritores de su época al nuevo fenómeno del fascismo no constituían, sin embargo, un estudio profundo de su problemática. La oleada fascista que se inició en Italia y que tuvo su más acabado exponente en la Alemania nazi, tomó por sorpresa a la mayoría de los pensadores europeos. Algunos historiadores niegan la existencia de toda «revolución» nazi o fascista, al insistir en que se trataba de movimientos esencialmente reaccionarios y que, por lo tanto, los eventos que condujeron a la Segunda Guerra Mundial se debieron, sobre todo, a una contrarrevolución. Ésta es la posición de un buen número de escritores comunistas, los cuales afirman que todo cuanto siguió al año 1933 en Alemania fue fruto de la reacción más extrema del capitalismo de aquel país. Otros historiadores, aunque dispuestos a reconocer los elementos reaccionarios del fascismo, han propugnado —y llevado a cabo— estudios sociológicos sobre los diversos factores que han engendrado el fascismo. Así poseemos abundante, si bien no suficiente, material sobre muchos aspectos del fascismo; por ejemplo, sobre la función del carácter nacional en su desarrollo, sobre el influjo de las crisis económicas en la formación de la ideología fascista, y sobre la estrecha relación entre clases medias empobrecidas y fascismo.

Estas cuestiones se relacionan a menudo con el tema de la crisis de Occidente. El fascismo fue un fenómeno destructivo que alcanzó tales proporciones en tan poco tiempo, que conmovió profundamente a las conciencias europeas; también puso frente a un público muy numeroso el problema de la crisis. Antes se aludió al impacto causado por el fascismo sobre la teoría de la crisis; a esto es menester añadir que el fascismo mismo —a pesar de su baja calidad teórica— consiste en una doctrina de la crisis, entre otras cosas, pues se justifica ideológicamente al negar tanto el liberalismo como el socialismo, considerados como sistemas políticosociales totalmente corrompidos. La doctrina fascista, totalitaria, nacionalista, autoritaria e irracional se presenta como salvación ante un mundo supuestamente insano.

14. J. Ortega, *La rebelión de las masas, passim*, en *Obras*, *op. cit.*, pp. 1067 a 1178 esp. Para un análisis general del pensamiento político de Ortega, véase Javier F. Lalcona, *El idealismo político de Ortega y Gasset*, Madrid, 1974.
15. C. W. Mills, *White Collar*, Nueva York, 1951.

Los orígenes concretos del fascismo italiano se remontan a la inmediata posguerra[16] y los del alemán son algo más tardíos. Más lo son aún los del español y los menos importantes de otros países, como Bélgica, Francia o la Argentina. Aunque el falangismo español o el justicialismo argentino poseen un evidente interés histórico,[17] tomaremos aquí como prototipos las doctrinas de los fascismos italiano y alemán. Éstos comenzaron a surgir en medio de la desmoralización general que se apoderó de ambos países después de la Primera Guerra Mundial. Sus primeras doctrinas eran de un exacerbado nacionalismo combinado con una actitud totalmente autoritaria. Andando el tiempo, ambos fascismos llegaron a ser auténticos movimientos populares que consiguieron una fanática lealtad por parte de sus numerosísimos seguidores. A su vez, su eficacia en la conquista del poder parecía ser ilimitada, pues el fascismo se organizó militarmente y entró en la política con una estrategia realmente bélica. La violencia, la intimidación y el terror fueron en seguida parte fundamental de su sincrética filosofía política.

Lo que todos los fascismos del mundo tienen en común con el italiano y el alemán es el nacionalismo exacerbado y cierta forma de «socialismo» de estado. El primero es utilizado para negar las oposiciones de clase y para utilizar todo sentimiento comunitario con el fin de construir un estado potente y agresivo. En Italia el nacionalismo significó una afirmación ciega de superioridad sobre otros países, sobre todo los no europeos, afirmación con la que Mussolini y sus seguidores deseaban justificar el expansionismo imperialista de su país. En Alemania, la cosa tomó un cariz mucho más racista. En cuanto al socialismo, difería del tradicional, pues, sobre todo en Alemania, no era otra cosa que la fusión del estado nazi con los grandes monopolios y con la gran burguesía alemana, la cual, por otra parte, financió ampliamente el partido de Hitler durante su subida al poder. El socialismo fascista, pues, no es genuino, por cuanto supone sólo una regimentación del pueblo a través de la máquina burocrática de un estado que todo lo abarca. De ahí su nombre de totalitario dado por Mussolini a su sistema político. El fascismo, por lo tanto, engloba la corrupción de dos tendencias poderosas de la vida y del pensamiento sociales europeos; el nacionalismo, transformado en un sentimiento fanático y destructor de dominio sobre otros pueblos y sobre las minorías nacionales; y el socialismo, desprovisto de su elemento fundamental de antagonismo de clase, que está presente hasta en el mismo reformismo, y que degenera en un sis-

16. Lelio Basso, «Le origini del fascismo», en *Fascismo ed antifascismo*, ed. Feltrinelli, Milán, 1962, vol. I, pp. 1-43 y Angelo Tasca, *El nacimiento del fascismo*, Barcelona, 1969.
17. Para el falangismo, cf. Stanley G. Payne, *Falange, A History of Spanish Fascism*, Universidad de Stanford, trad. castellana de Francisco Farreras, *Falange*, etc., París, 1965.

tema de alianzas con la gran finanza y con los monopolios y oligopolios.

Para justificar todo esto, los fascistas se ampararon en una ideología irracionalista que exaltaba la pura lucha por la vida y combatía toda actitud racionalista como liberal, débil y corrompida. En esto, naturalmente, los fascistas también utilizaron otras teorías sociales para tergiversar su sentido. Así, el irracionalismo de Nietzsche, anunciador de toda una época de filosofía vitalista europea que, pasando por Bergson, Sorel, Ortega, Pareto, Freud y otros muchos desembocaría en el existencialismo posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue una de las víctimas propiciatorias de la ideología fascista. Parte fundamental del irracionalismo es el racismo nazi, el cual, basado en una interpretación totalmente arbitraria de las teorías biológicas modernas, desarrolló una fantasía sobre la superioridad del pueblo alemán y sobre la baja naturaleza de los demás pueblos, nacidos para ser sus siervos. La bestial matanza de judíos que presenció Europa a manos de los elementos alemanes fanatizados por su doctrina nazi, así como los genocidios cometidos contra varios pueblos eslavos y hasta contra otras inermes y reducidas comunidades étnicas —los gitanos, por ejemplo— fueron consecuencia de estas doctrinas. Quizá por todo ello, ningún movimiento político en la historia de Europa ha sido más infructuoso en el terreno de la creación intelectual que el fascismo.

§ 8. La interpretación de Karl Mannheim. — Uno de los esfuerzos más interesantes por comprender el sentido de la crisis, exacerbada por el fascismo, fue el del sociólogo Karl Mannheim (1893-1947), quien tuvo que huir al exilio a causa de los nazis. Trabajando en la tradición creada por la obra de Marx, *La ideología alemana*, Mannheim llegó a ser el principal exponente de una nueva rama de su especialidad, la sociología del conocimiento, la cual, como se indicó, estudia las relaciones entre el pensar, las creencias y el conocimiento propiamente dicho con las situaciones y formas concretas de la sociedad. En 1936 se publicó *Ideología y utopía*, su obra principal en este terreno.[18]

Su teoría sobre la crisis gira en torno a su convencimiento de que entre lo viejo y lo nuevo no puede haber nunca una construcción genuina, sino reformas y reconstrucciones (*Umbau*). Mannheim consideraba que la prueba de que ello era cierto venía dada por los terribles sufrimientos provocados por los regímenes totalitarios, lanzados irracionalmente a contradecir tal principio. La sociedad masa es una consecuencia de ello, por lo menos en su contexto totalitario. En el liberal, la sociedad masa es una consecuencia del conflicto que surge a causa de la colisión de una política de *laissez-faire* con las tendencias presentes hacia la racionalización y la planificación. Las contradicciones que genera

18. Cf. la traducción castellana de K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, *Ideología y utopía*, por Eloy Terrón. Madrid, 1958.

tal situación tiene lugar, dice Mannheim, en medio de una vasta democratización de la sociedad.[19] Ahora bien, esa democratización es de dos sentidos: el uno es genuino, pero el otro es negativo, es decir, que se basa solamente en las características irracionales de las masas y en el monopolio del poder por parte de una pequeña élite autocrática. Estas ideas aparecieron en su ensayo, publicado a fines de la Segunda Guerra Mundial, *El hombre y la sociedad en la época de la reconstrucción.*

Según lo anterior, la democratización contemporánea puede entenderse en dos sentidos. O bien las masas pasan a ser mejor integradas dentro de los estados parlamentarios, o bien se convierten en presa fácil de la dictadura demagógica. A Mannheim le interesa, naturalmente, el aspecto negativo, pues es él el que indica la existencia de una crisis en la sociedad moderna. Mannheim observa que los tiranos contemporáneos no pueden prescindir de las masas; éstas solían estar políticamente enajenadas, lo cual, por otra parte, limitaba sustancialmente sus facultades irracionales y las relegaba a la vida privada. Sin embargo, la sociedad industrial ha cambiado las cosas, dando un poder enorme a las masas —no sólo a las proletarias— y convirtiendo la democracia en una democracia pasional o *Stimmungsdemokratie*, como la llamaba Max Scheler, gobernada por minorías dictatoriales.[20] Estas minorías aparecen bien a través de la concentración del capital, tal como describieron Marx y Weber, o bien a través de la burocratización y la concentración progresiva del poder político como ocurrió, por ejemplo, en la Rusia stalinista. En resumen, la sociedad moderna se caracteriza por una doble intensificación de lo emocional y lo planificado, de lo irracional y de lo racional. La consecuencia es lo que Mannheim llama sociedad masa. Usando esta expresión por primera vez en la literatura contemporánea, Mannheim dice que «la moderna sociedad masa industrial, por la naturaleza de su mecanismo tiende a producir los más contradictorios modos de conducta, no sólo en la vida social, sino en la del individuo».[21]

Aunque su visión de la sociedad masa totalitaria cae plenamente dentro de la corriente de pesimismo cultural a la que nos venimos refiriendo, no ocurre lo mismo con el sistema liberal, pues para él, aunque éste sufra también los desencajes de la sociedad masa, su enorme elasticidad le permitirá adaptaciones que harán posible una superación de la crisis moderna que ha provocado el desarrollo desordenado de nuestras capacidades. En efecto, nuestro dominio racional sobre el mundo no ha sido acompañado por avances paralelos en el terreno de nuestra moderna educación interior moral e intelectual. A causa de ello, la tecnología, la burocracia, la democracia misma, han

19. K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1945.
20. *Ibid.*, pp. 19-20.
21. *Ibid.*, p. 38. Para una crítica de esta concepción véase S. Giner, *Sociedad Masa*, Barcelona, 1979.

podido convertirse en armas contra el hombre en vez de estar a su servicio. En opinión de Mannheim el socialismo democrático podrá poner coto a esta situación.

§ 9. LA INTERPRETACIÓN DE SIGMUND FREUD. — Es difícil estimar el verdadero alcance de la aportación de Sigmund Freud (1856-1939), fundador del psicoanálisis y del movimiento psicoanalítico. Sin sus concepciones, gran parte de la filosofía y la ciencia social contemporáneas tendrían un signo muy diverso. Aquí nos limitaremos a algunas de sus ideas sobre la situación crítica de la sociedad occidental, que Freud enlaza también con los problemas planteados por las modernas masas. Freud cree que la única aportación hecha por la psicología colectiva decimonónica —Le Bon, Sighele— consiste en haber mostrado que toda forma de actividad intelectual cesa en una situación de masa, al tiempo que aumenta la emotividad de sus participantes. Esto explica poca cosa si no se toman en cuenta los fenómenos del subconsciente a un nivel colectivo.[22]

Pero el subconsciente colectivo tiene muchas facetas. Los psicólogos anteriores olvidaron muchas de ellas y no se dieron cuenta de las enormes posibilidades culturales del pueblo. Así, el individuo no puede pensar sin poseer un estímulo y una sanción populares, los cuales hacen posible la vida cultural. Y es que estos psicólogos olvidaron la distinción entre grupo y masa. El primero posee una organización, que explica la distribución racional del trabajo en la sociedad. En el otro extremo está la exaltación y la intensidad de la emoción que surgen en la homogeneidad mental de la masa. Se había dicho que la inmersión del individuo en medio de esta homogeneidad y su pérdida de control sobre sí mismo tenía su origen en la sugestión y en la imitación, como afirmaba Gabriel Tarde. Pero por muy importantes que sean estos fenómenos, dice Freud, lo que realmente explica la conducta de masa es el papel de la libido en el interior de cada individuo, cuando hay una muchedumbre presente. Por otra parte, aunque exista la sugestión, nada sabemos de su esencia.[23] ¿Existe, pues, una libido colectiva? En tal caso, ¿en qué consiste?

Libido es un concepto biológico relacionado con la energía vital y constructiva de los seres vivos; su manifestación más clara, pero no la única, es la actividad sexual, dice Freud. Por otra parte, es una fuerza que, en los seres humanos, se desarrolla y alcanza formas creadoras muy varias, entre ellas las culturales. En las situaciones de masa, la libido se ve sujeta a ciertos procesos que causan disrupciones importantes en el individuo; ello ocurre porque toda relación emocional entraña aversión y hostilidad, además de los sentimientos de atracción; en las situaciones de masa desaparece la constante ambivalencia que mantiene el equilibrio entre atracción y aversión. En la

22. S. Freud, «Massenpsychologie und Ichanalyse», en *Gesammelte Schriften*. Leipzig, vol. VI, p. 276.
23. *Ibid.*, p. 276.

masa cada individuo se siente inclinado hacia el extremo altruismo, o el extremo egoísmo; la libido busca así satisfacción a sus necesidades.[24] La relación de la libido con la masa obtiene un nuevo carácter a causa de los mecanismos de identificación, que constituyen el lazo de unión entre los instintos individuales y la conducta de la masa.

La identificación es, para Freud, uno de los hechos primordiales que pueden descubrirse durante la experiencia psicoanalítica. Como consecuencia de la relación edipal entre padre e hijo, este último posee una señalada tendencia a identificar a otras personas como «padres», especialmente si el padre auténtico está ausente. «Dios padre» o «el rey, padre de la patria» son identificaciones de esta índole. Uno de los resultados del proceso de la identificación es la idealización. En ella el objeto idealizado es tratado con el mismo cuidado que el empleado para tratar al propio yo. Freud considera la idealización como forma suprema de la identificación. Tal situación «puede ser definida con una fórmula: el objeto ha ocupado el lugar del propio ideal del yo». De acuerdo con ello una «masa primaria» será «un conjunto de individuos que han traspuesto uno y el mismo objeto en el lugar del yo y que, por lo tanto, han identificado sus yos».[25] Por medio de esta identificación la muchedumbre cae en un estado que Freud llama «la miseria psicológica de las masas». Ese estado representa una amenaza, no sólo para quienes lo sufren, sino también para otras personas e instituciones que están al alcance de las masas. La masa se hace incontrolable o, por el contrario, es controlada por sus líderes, que pueden lanzarla, como en el caso del fascismo, contra cualquier objetivo que ellos se propongan. Freud, sin embargo, declara que la manipulabilidad de las masas no agota las características gregarias del hombre, y que ello no está en contra de la idea aristotélica acerca de la innata sociabilidad de los seres humanos.[26]

Así, la especulación de Freud está relacionada con el problema perenne de la tensión entre el individuo y las gentes, entre el uno y los muchos, Freud conectó estos pensamientos con su concepción de las crisis modernas, que expuso en su corto ensayo *La ansiedad en la cultura*. Este importante escrito apareció casi un año después de *La rebelión de las masas* y tiene varios paralelos con la misma; ambas reflejan la actitud pesimista de los intelectuales europeos en el momento del primer auge fascista y de la gran crisis económica iniciada en 1929. *La ansiedad en la cultura* se centra en torno a la persistencia de lo irracional en el seno de la sociedad industrial. Aunque no es un escrito totalmente pesimista, su conclusión es que los instintos destructivos inherentes a la naturaleza humana no podrán ser eliminados por completo. En las presentes circunstancias, cree Freud, llegarán a amenazar a la civilización. Empero, Freud es

24. *Ibid.*, pp. 298-302.
25. *Ibid.*, pp. 313 y 316.
26. *Ibid.*, pp. 319-323.

lo suficientemente cauto en lo que respecta a la aparición de una sociedad masa en estado acabado. Las tendencias rebeldes y creadoras del hombre, dice, lo impedirán a la postre, aunque quizás a costa de buen número de sacrificios.[27]

§ 10. EXPANSIÓN Y PERMANENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA CRISIS. — Lejos de menguar en importancia después de las décadas que van desde la aparición de *La decadencia de Occidente* hasta los análisis de Mannheim, la teoría de la crisis, subsumida a menudo en la recién mencionada teoría de la sociedad masa, ha pervivido con gran vigor hasta el presente, y las interpretaciones que ha recibido han comenzado a crecer en número y variedad. Así, ya no es posible poner toda la teoría de la crisis bajo la corriente pesimista conservadora. Por ejemplo, algunos autores —Mannheim mismo— han propuesto soluciones socialistas para los problemas planteados por la crisis y han hecho énfasis en la persistencia de elementos constructivos en la sociedad occidental. Otros autores —tales como los economistas John Maynard Keynes y Joseph Schumpeter— sin abogar por el socialismo, han propuesto métodos para mitigar sustancialmente la explotación extrema de los trabajadores y frenar la inflación crónica y las crisis económicas, cuya sombra se cierne sobre muchas visiones pesimistas de la sociedad y su cultura. Sus soluciones han conducido a veces, como en el caso ya antes aludido, de Keynes, a una situación gravemente inflacionaria no prevista anteriormente a causa de un excesivo optimismo. Pocos son los que, como el sociólogo ruso Pitirim Sorokin, han continuado aferrados a la posición totalmente pesimista durante los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, a pesar de que, desde que él escribiera *La crisis de nuestra era* y otros ensayos similares, hayan ocurrido cosas tan graves como la amenaza de un holocausto atómico.[28]

La época de expansión de la filosofía de la crisis puede decirse que comienza con Karl Jaspers. Su obra *El hombre en la era moderna* apareció al poco tiempo de *La rebelión de las masas* de Ortega, pero posee un tono existencialista que anuncia la filosofía de la última posguerra. Ese tono se nota cuando Jaspers habla del sentimiento de impotencia que experimenta hoy el individuo, el cual se siente arrastrado en medio de unos sucesos que no puede controlar.[29] Jaspers subrayó la poca fuerza de los individuos frente a los grandes movimientos del siglo XX, su incapacidad, no ya para controlarlos, sino para sustraerse a ellos. El hombre contemporáneo, dice Jaspers, vive a menudo en una sociedad masa cuya característica principal es el estar atomizada, es decir, que el individuo no se siente protegido y apoyado por ninguna institución privada o pública. La consecuencia psicológica es que el hombre pierde su sentido de la identidad, y se siente errante y desamparado —al modo de un protagonista de Kafka— en un mundo impersonal y frío.

27. S. Freud, *Des Unbehagen in der Kultur*, Francfort, 1959, p. 174.
28. P. Sorokin, *The Crisis of our Age*, 1941, trad. castellana de Carmen Canalejas, *La crisis de nuestra era*, Buenos Aires, 1948. Sorokin ha sabido presentar críticamente las doctrinas sobre la crisis de autores tan dispares y no siempre bien conocidos en este terreno como son Albert Schweitzer, Nikolai Danilevski, F. S. C. Northrop, Alfred Kroeber y Albert Schubart junto a las de otros más conocidos: Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Nicolás Berdiaeff. P. Sorokin, *Social Philosophies of an Age of Crisis*, trad. castellana de Eloy Terrón, *Las filosofías sociales de nuestra era*, Madrid, 1956.
29. He tenido que utilizar la versión inglesa de la obra: Karl Jaspers, *Man in the Modern Age*, Londres, 1951; 1.ª ed. alemana, 1931, p. 11.

Es fácil ver la conexión de estas ideas —que tanta fortuna harían después de la guerra, hasta convertirse en tópicos— con las de Freud acerca de la irracionalidad y la neurosis creadas por la civilización industrial, así como con la idea hegeliana de alienación. Ésta ha sido usada también por los marxistas, en especial los occidentales. Los marxistas leninistas, por otra parte, han confinado tales fenómenos a la sociedad occidental, cuyo sistema social, afirman, incrementa la alienación en contraste con los países socialistas. György Lukács, en su *El asalto a la razón*,[30] es de esta opinión.

El libro de Lukács es significativo, pues es uno de los pocos producidos por escritores de los países comunistas que presenten un análisis tan detallado de los procesos culturales de Occidente y que aporten a la vez nuevos argumentos sobre la misma. Para Lukács la crisis cultural no es sino una manifestación de una gran corriente irracionalista que ha permeado gran parte del pensamiento no marxista, que él llama globalmente burgués. El tema de su obra consiste en buscar los orígenes intelectuales del nazismo, la expresión más extrema del irracionalismo moderno, aunque Lukács incluya entre sus representantes a autores no alemanes, tales como Bergson, Ortega y Croce, y no renuncie a establecer conexiones entre la obra de algunos intelectuales, como Sorel, y la de los fascistas italianos. Así, nos muestra las similaridades entre las teorías sorelianas del «mito» político y la doctrina mussoliniana sobre la necesidad de crearlo para impulsar a su movimiento.

Según Lukács, entre la revolución de 1789 y la de 1848 comienza a formarse en Alemania una filosofía irracionalista, entre cuyos representantes más conspicuos se encuentran Schelling y Schopenhauer. Pero el verdadero «fundador del irracionalismo del período imperialista» es Nietzsche. Después de él, Lukács ve una degeneración rápida del pensamiento alemán hacia el fascismo, sobre todo después de los años de «impotencia de la sociología liberal». Los sociólogos del darwinismo social, Gumplowicz y Ratzenhofer, por ejemplo, son predecesores del racismo hitleriano. Es evidente que el nazismo construyó su teoría con la ayuda del material ideológico creado en los últimos tiempos en Alemania. El mérito de la polémica obra de Lukács con-

30. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, trad. castellana *El asalto a la razón*. Méjico, 1959, *passim*.

siste en descubrir cuáles son esos materiales. Mas Lukács no distingue entre autores irracionalistas y autores que describen o investigan lo irracional. A causa de esto una multitud de pensadores —cuyas aportaciones a nuestro mejor conocimiento del hombre y la sociedad es indudable— aparecen como meros eslabones que conducen al desastre final fascista.

La obra de Lukács enfoca la crisis desde el ángulo intelectual, una tarea que encuentra varios predecesores, algunos de ellos, como Julien Benda, de ideas opuestas a las de Lukács. En 1927, Benda publicó un ensayo contra las actitudes adoptadas por los intelectuales europeos, que, en vez de oponerse activamente contra el nuevo irracionalismo filosófico, se habían convertido en sus portavoces.[31] Pero, para Benda, irracionalismo era también la adhesión incondicional a un sistema político ideológico dogmático: de ese modo Lukács mismo, que aceptó el stalinismo, sería un irracionalista.

Otra aportación descollante en el terreno de los estudios sobre la crisis intelectual es la obra de José Ferrater, *El hombre en la encrucijada,* publicada en 1952. Ferrater se dedica a describir las reacciones de los que podríamos llamar intelectuales ante la aparición de vastas formaciones políticas universales. Para poder elucidar la cuestión de la crisis moderna, Ferrater describe primero la ocurrida en el mundo antiguo, prestando particular atención a las reacciones de cínicos, estoicos, neoplatónicos y cristianos, así como a las soluciones por ellos ofrecidas. Con esa base comparativa. *El hombre en la encrucijada* se adentra en el tema de la crisis de Occidente, recogiendo algunas contribuciones relevantes tales como la primera concepción de la época moderna como crisis, que fue la de Auguste Comte, y las dos corrientes principales en este sentido, la «progresista» y la «tradicionalista».[32]

Después de ello, Ferrater traza una historia del sentimiento o conciencia de crisis, que estudia en tres etapas. La primera corresponde a una percepción de la crisis sumamente minoritaria, que se extiende desde el Renacimiento tardío hasta casi la Ilustración. La conciencia del fenómeno se hace bastante general durante esta última época, y afecta a la inmensa mayoría de los intelectuales, e impulsa a muchos de ellos —que no conciben la crisis en términos negativos— hacia la actividad revolucionaria. Ésta, combinada con otros factores históricos —tales como la expansión geográfica de Europa y la aceleración del ritmo de la historia— desemboca en la crisis actual de Occidente.[33]

Ferrater comprende que la magnitud de la cuestión no permite tratar todos sus aspectos, de modo que selecciona algunos, como son el de la técnica, el de la organización social y el de la condición del individuo en la sociedad contemporánea. A lo largo

31. Julien Brenda, *La trahison des clercs,* París, 1927.
32. José Ferrater Mora, *El hombre en la encrucijada.* Buenos Aires, 1952, pp. 159-186.
33. *Ibid.,* pp. 159-272.

de esos análisis, el autor intenta deslindar las falsas soluciones de las genuinas, es decir, de aquellas que pueden resolver los diversos problemas por lo menos parcialmente. Sustancialmente, los problemas en cuestión son para Ferrater, de acuerdo con el propósito inicial de su indagación, de orden intelectual y moral. Un Mannheim se preguntaba por la posibilidad de hacer compatible la libertad con la planificación; Ferrater, sin ignorar este asunto, se centra más bien sobre la situación de la conciencia moderna, estrechamente relacionada, por otra parte, con las formas concretas de estructuración de la vida política y económica de las colectividades humanas. Al hacerlo, y al deslindar los problemas falsos de los genuinos, este filósofo catalán pone en tela de juicio un buen número de los tópicos habituales de la teoría de la crisis. A guisa de ejemplo, sírvanos parte de su argumentación sobre la cuestión clave de la presencia, o ausencia de fe en el hombre moderno.

... desde las cuatro esquinas del planeta se nos mostrará que la mayoría de los hombres está embebida en creencias. El vigor de éstas se muestra, además, en algo que había sido inimaginable para un «liberal» del siglo pasado; muchos hombres, en efecto, tienen conciencia de que su creencia no sólo compromete su intelecto, sino todas sus facultades. La respuesta dada a Ignazio Silone por un político comunista italiano, Palmiro Togliatti: «Si no fuésemos un movimiento serio, que implica un compromiso profundo tanto del pensamiento como *de la voluntad...*», es una prueba de ello. Parece, pues, que no se necesitan más datos para mostrar que los truenos sobre la falta de fe son más retóricos que reales. No obstante la misma exuberancia con que se manifiestan esas fes nos hace dudar de que dicha... opinión sea... plausible... Tan pronto como escarbamos al hombre medio contemporáneo, descubrimos que así como lo que llama «desesperación» es en buena parte la *busca* de una creencia firme, lo que califica de «fe» es en considerable proporción una mera *reacción* ante la incertidumbre en que se siente sumergido. El solo fanatismo con que a veces defiende su fe nos muestra que alguna falla debe de haber en ésta.[34]

Éste es el tenor del *Hombre en la encrucijada* y lo que le da su específico valor: las ideas básicas sobre las cuestiones de la crisis son sometidas a juicio junto a la crisis misma. Por otra parte, el método comparativo nos hace ver hasta qué punto nuestra situación no es algo totalmente insólito en la historia occidental; así se prepara el camino para comprender lo contrario: en qué medida nuestra experiencia es única, diferente y parte inherente de la crisis contemporánea.

Sobre esta última los acuerdos que existen son sólo parciales y relativos. Pero bien pudiera ser que ello fuera signo de vitalidad. Por vasta que sea la crisis —sobre cuya existencia por lo menos parece haber pocas voces discordantes— ésta no ha alcanzado a las facultades creadoras de los pensadores y científicos de la sociedad. Ninguna de las disciplinas que la estudian da señales perceptibles de decadencia

34. *Ibid.,* pp. 309-310.

Capítulo IV

EL MARXISMO DEL SIGLO XX

§ 1. Alcance y formas del marxismo contemporáneo. — Al morir Karl Marx, en 1883, el marxismo comenzaba ya a cobrar proporciones hegemónicas como doctrina política y como visión general del mundo y la sociedad en algunos movimientos socialistas europeos, en especial los germánicos. Los decenios siguientes contemplaron su constante expansión. A fines del siglo xx el marxismo había adquirido una importancia singular e inigualada en los anales de la teoría social moderna. Una vertiente de él había ido a anquilosarse en los rígidos moldes de las ideologías políticas de varios regímenes nominalmente marxistas. Otra había encontrado, prácticamente en todos los países del mundo, un sinnúmero de seguidores marxistas, de estricta obediencia, encuadrados en varias escuelas y corrientes. Por ello, y salvo en los lugares en los que aún era una ideología perseguida como peligrosa, la que otrora fuera doctrina subversiva llegó a ser credo oficial de partidos y movimientos y concepción perfectamente legítima en el marco pluralista ideológico de muchos países occidentales, o de aquellos que habían adoptado el modelo occidental. Naturalmente, muchos fueron los seguidores del marxismo que no deseaban pagar así el precio de la respetabilidad conseguida, el precio de la victoria como tolerancia, y luchaban por mantener la prístina llama revolucionaria de su concepción del mundo. Pero ésta es otra cuestión. El hecho es que el marxismo, en una tercera vertiente, mucho más difusa, ha venido a formar parte esencial del acervo crítico de la filosofía, de la economía política y de la sociología del siglo xx. El arte, la crítica literaria y estética, la historiografía, la ética, la teología y la religión mismas, se han dejado influir por él, y han llegado a poseer escuelas o sectores marxistas o marxistizantes en su seno. No puede pues extrañar que el filósofo existencialista francés Jean-Paul Sartre (1905-1980) llegara a afirmar que «el marxismo constituye hoy el único sistema de coordenadas que permite colocar y definir el pensamiento en cualquier terreno, desde la economía política a la física, de la historia a la moral».[1]

1. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, vol. I.

La opinión de Sartre, ciertamente no compartida por todos, refleja, sin embargo, la vastedad del fenómeno. Aun suponiendo que sus cotas máximas de expansión intelectual creadora hayan sido alcanzadas ya a fines del siglo xx, cosa que podría argüirse, quizás, el alcance del marxismo ha sido enorme. Lo único que puede afirmarse es que el pensamiento occidental no ha llegado a ser marxista en la misma medida en que en su día llegara a ser cristiano. Aparte de ello, su influjo ha alcanzado —aún por defecto— a todos. Hay incontables personas que no son marxistas y que sin embargo participan en mayor o en menor medida de la imaginación marxista, de sus aportes y modos de ver la realidad humana. En el siglo xx, el cine, el teatro, la novela, la pintura, la poesía no se entienden sin él. Gran parte de la historia, la antropología, la psicología, la ciencia política, la crítica social son ininteligibles sin referencia al marxismo. En este capítulo dejaré de lado estas ramificaciones, no por difusas menos importantes, de la concepción marxista del mundo para concentrar mi atención sobre aportaciones reconocidas por sus autores como claramente marxistas.

Es arduo analizar de un modo sencillo el marxismo occidental del siglo xx. Por lo pronto, aunque es posible identificar un marxismo característico de Europa y América, es evidente que la expansión marxista por otros lugares no ha dejado de marcarlo.[2] El marxismo chino, por ejemplo, no sólo es descollante de por sí, sino que halló ecos importantes en occidente, sobre todo durante la fase llamada de la Revolución Cultural, en los años 60 y 70, cuando muchos vieron en esa versión oriental de la doctrina la posibilidad de reavivar un radicalismo populista perdido. Por otra parte, la lectura de algunos capítulos anteriores de este libro, como los dedicados a las primeras fases de la expansión socialista y a la Revolución rusa nos ha hecho ver cuán complicada fue desde el principio la herencia del marxismo a partir de su primera formulación por obra de Marx y Engels. El gran número de escuelas, facciones, ideologías y tendencias que afirman cada una de ellas ser marxistas —a veces con vehemente exclusión de las demás— puede producir alguna confusión. No obstante, bajo las variedades del marxismo posterior a Marx existen, a no dudarlo, ciertos grandes rasgos que permiten agrupar escuelas de un modo significativo.

Si dejamos de lado las tendencias meramente ideológicas, es decir, aquellas subordinadas a los intereses y estrategias de los partidos, lo cual nos obligaría a una clasificación más bien geopolítica del marxismo, nos encontramos con que se producen dos grandes corrientes, estilos y modos de atacar la problemática con que se enfrenta el pensamiento marxista. Y ello desde el primer momento. Trátase, por una parte, del marxismo «crí-

2. Para su recepción en España, cf. Pedro Ribas, *La introducción del marxismo en España*, Madrid, 1981.

tico» o «humanista» y, por otra, del marxismo «científico».[3] Son estas, me apresuro a decirlo, etiquetas convenientes y, en cierta manera injustas. Como se verá acto seguido, muchos de los marxistas de la tendencia humanista no tienen nada de anticientíficos o de acientíficos, mientras que muchos de quienes cultivan el marxismo llamado científico lo hacen sin menoscabo de su faceta humanística. Por lo tanto se trata, ante todo, de una cuestión de énfasis. El marxismo, en sus mejores expresiones, engloba ambas tendencias y, de hecho, ambos «marxismos» están en tensión mútua y se estimulan entre sí. Lo que parece claro es que son aislables y distinguibles y que los diversos seguidores se inclinan por uno u otro. Es más, ciertas épocas o circunstancias favorecen más a una u otra versión.

El marxismo científico sería aquel cuyo énfasis principal se hace sobre la cientificidad de las leyes históricas, económicas y dialécticas descubiertas por Marx y Engels. Para sus seguidores el marxismo constituye un método o enfoque congruente con las exigencias del conocimiento científico y es el cuerpo de doctrina que más se acerca a la verdad en lo que a la sociedad humana se refiere. Las leyes del desarrollo capitalista, de la marcha de la historia, el futuro de la humanidad, se hallan descubiertas por él. Naturalmente, los marxistas deben cultivar ese método y profundizar en el camino abierto, pero no pueden alterarlo esencialmente, porque la ciencia no es cuestión de opinión, según ellos. Estos seguidores hacen hincapié en la dinámica interna —en gran manera independiente de las voluntades de los hombres— de toda sociedad. Las leyes de la historia están por encima de nuestros propósitos privados: son fuerzas objetivas.

En contraste con él fue surgiendo a lo largo del siglo XX un marxismo humanista, crítico, ligado a la concepción marxiana del ser humano como ser alienado en busca de su libertad y realización en un mundo sin explotadores ni explotados. Así como el marxismo científico busca sus textos de apoyo en *El Capital* y en general en la obra engelsiana, éste los halla en la obra juvenil de Marx y en sus escritos iniciales, pero también en textos de madurez en los que Marx revierte a sus temas centrales sobre liberación y emancipación. Así como el marxismo científico halló desde el primer momento un gran eco entre quienes lucharon por conseguir su aceptación académica y respetabilidad intelectual en los decenios posteriores a la muerte de los fundadores, el humanista lo halló más tarde, cuando los avances de la epistemología moderna y sobre todo la marcha de los acontecimientos históricos parecían poner en tela de juicio los asertos del marxismo científico. Frente a un determinismo que el desarrollo de los eventos no parecía confirmar se alzaba ahora el voluntarismo de los humanistas, con su deseo de imponer la razón liberadora sobre una marcha de la historia poco acorde con las predicciones de la propia teoría.

3. Para esta distinción, A. Gouldner, *The Two Marxisms*, Nueva York, 1980. También aparece en la historia general del marxismo de L. Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*, vols. I-III, Madrid, 1980-1981.

§ 2. LA HERENCIA DE ENGELS: KAUTSKY, EL AUSTROMARXISMO, LA ECONOMÍA POLÍTICA MARXISTA. — La mayoría de los marxistas examinados anteriormente pertenecen a la escuela del marxismo científico. Aunque algunos de ellos, como Rosa Luxemburg y el mismo Lenin fueran, a la par, revolucionarios activos su aportación hace hincapié sobre la cientificidad del método marxista, que se presenta como arma suprema de interpretación del mundo humano. La ciencia viene así a legitimar la actividad revolucionaria en unos casos y la reformista, en otros. Sin entrar ahora en la ardua cuestión de qué es *la* ciencia, o de si existe un método científico único e incontrovertible, lo que sí es cierto es que, en los lustros que precedieron a la Gran Guerra de 1914, tales dudas no se planteaban. Los herederos inmediatos de Marx y Engels tenían entre manos un tarea ingente y urgente que realizar e iban a realizarla con la herramienta suprema que para ellos era el socialismo científico legado por sus fundadores.

Autores ya mentados —Bernstein, Luxemburg, Kautsky, Labriola— se esforzaron por consolidar ese marxismo científico. Así las revisiones de Bernstein nada tenían de panfletarias: se basaban en un análisis minucioso de la teoría del valor trabajo, en una constatación de la disminución de las luchas de clases en ciertos países, en un uso sistemático de la estadística y los datos. Las réplicas y contraataques de Kautsky no eran menos doctas. Y los esfuerzos de éste último y de Rosa Luxemburg por elaborar una teoría del imperialismo, de la acumulación del capital y de la concentración financiera y la guerra provenían de un deseo común de aplicar las leyes del desarrollo capitalista, tal como creían que Marx las había descubierto, a la nueva realidad de la época. Con todo ello estos dirigentes del vasto movimiento socialista europeo no hacían sino consolidar lo que podría llamarse la versión engelsiana del marxismo.

En efecto, y como tuvimos ya ocasión de ver en su lugar, en la última fase de su vida, Engels se vio obligado a sistematizar, codificar y esclarecer los principios esenciales de la doctrina elaborada por Marx y por él mismo. Fue así como la primera generación de autores marxistas desarrolló su actividad dentro del marco cientifista, sistematizador y promulgador de doctrina característico del último Engels. Kautsky resume en su figura mejor que nadie esta corriente inicial del marxismo occidental. En cierto sentido es su fundador, pues al acomodarse de hecho al sistema pluralista burgués —en contraste con sus colegas rusos, con los que romperá— inició el marxismo europeo característico del siglo XX. Volvamos, pues, brevemente a este autor.[4]

4. Las opiniones que siguen reflejan el juicio sobre Kautsky de G. Lichtheim en su *Marxism, An Historical and Critical Study*, ed. revisada, Nueva York, 1965, pp. 259-277.

La fe de Kautsky en las leyes objetivas de la historia —acumulación del capital, concentración progresiva de las empresas, beneficios decrecientes, crisis económicas— hizo que, desde su posición de dirigente supremo de la vasta socialdemocracia germana (que a su vez influía sobre toda la Europa central y del Este) este autor abandonara las posiciones revolucionarias. La revolución llegaría por sí sola en el momento oportuno. Mientras tanto la lucha por mayores salarios, la libertad sindical, representación política, y otros objetivos eran mucho más importantes. En todo caso, bajo las condiciones represivas de la Alemania de Bismarck la mera petición de libertad política tenía acentos revolucionarios y subversivos. Desde aquella perspectiva Kautsky y sus seguidores no eran precisamente moderados. Kautsky fue quien forjó la síntesis entre socialismo y democracia parlamentaria que dominaría la vida de la II Internacional (1889-1914) y que había de dejar una huella indeleble en el socialismo occidental posterior, parlamentario y reformista. Al mismo tiempo, Kautsky se entregó a una tarea ingente de sistematización doctrinal. Dirigió el órgano ideológico principal de la socialdemocracia durante 34 años, *Neue Zeit* (*Tiempo Nuevo*). Publicó los manuscritos económicos más importantes de Marx. Escribió trabajos sobre la teoría de la crisis, sobre educación, sobre el origen del cristianismo, sobre ética. Algunos de ellos, como su *Cuestión agraria* constituyen verdaderos tratados. Con todo ello Kautsky pretendía explorar temas —como el de la moral marxista, o la teoría de la religión— que sus maestros sólo habían pergeñado someramente, o que estaban por explorar. A pesar de los duros ataques sufridos por Kautsky a manos de la nueva generación, mucho más revolucionaria que la suya, representada por Rosa Luxemburg y Lenin, su aporte es significativo tanto en el flanco de la práctica como en su esfuerzo por elevar el marxismo a un sistema general filosófico y de investigación.

Por esta última senda se abrió paso una notable generación de teóricos marxistas radicada en Viena, cuyo influjo empezó a ejercerse un decenio antes de que entrara en crisis la primacía de Kautsky, cuando en 1904, apareció la revista austríaca *Marx Studien* (*Estudios marxianos*). En este grupo se hallaba Rudolf Hilferding (1877-1941) cuyo *Capital Financiero*, de 1910, vimos ya cómo influyó sobre la teoría de Lenin de que el imperialismo es la fase suprema del capitalismo. Otro austromarxista significado fue Otto Bauer (1881-1938), quien en 1906 publicara un libro clave, *La cuestión nacional y los problemas de la socialdemocracia.* Con ello su joven autor —enfrentado con los agudos problemas nacionales y nacionalistas del Imperio austrohúngaro— quiso llenar una de las lagunas más graves del marxismo: la falta de una teoría adecuada de las nacionalidades. Bauer se esforzó por mostrar cómo el internacionalismo revolucionario debía ser compatible con las nacionalidades y cómo el nacionalismo (opresor u oprimido) era fruto del imperialismo capitalista. Aunque sus explicaciones no parecen hoy del todo satisfactorias, es de notar que el resurgir de los nacionalismos minoritarios en la Europa posterior a 1960 reavivó el interés en Bauer.[5] La apertura mental que representa el enfrentamiento con el problema de las nacionalidades es bien característica del austromarxismo. Así otro miembro del grupo, Max Adler, se adentró en problemas filosóficos de causalidad y teleología, dándoles una solución francamente kantiana, sin que ello provocara acusaciones de heterodoxia. Por último, Karl Renner (1870-1950), un marxista nada radical, se enfrentó con la cuestión, insoslayable, de las mudanzas estructurales de la sociedad moderna e intentó integrar en la teoría marxista la aparición de nuevas clases, en especial la por él llamada «clase de servicio», es decir, el nuevo funcionariado generado por las burocracias de los estados modernos. Lo que, en general, llama la atención en la lectura de los textos austromarxistas es su grado de refinamiento analítico, su dominio de la filosofía no marxista y su deseo de ampliar el marxismo, sin dejarlo anquilosar. Éste es su legado al marxismo occidental posterior.

La apertura que es peculiar del austromarxismo fue eco del extraordinario ambiente cultural de la Viena finisecular, en la cual se acumularon innovaciones artísticas, científicas, literarias y filosóficas de envergadura en un corto tiempo. Esta corriente puede entenderse como la participación marxista en esa floración, así como una respuesta al reto que representaba una cultura, la europea, supuestamente decadente y burguesa, en pleno auge. Esa apertura, no obstante, no consiguió zapar la confianza de los austromarxistas en la concepción tradicional de la ciencia positiva como fuente suprema de toda certidumbre posible. Tal confianza había de entrar en crisis en algunos círculos marxistas —o por lo menos ser revisada y matizada— al poco tiempo, mas no así en el terreno de la ciencia económica marxista, por razones obvias.

La economía política marxista contemporánea se ha movido, esencialmente, en tres campos. El de su diálogo continuado con la economía liberal o neoliberal, el de la crítica al capitalismo y el de la elaboración de una teoría económica del socialismo. El primer campo de actividad se formó en una fase temprana, con la recepción general del marxismo como teoría económica dotada de respetabilidad académica, cuando Eugen Böhm-Bawerk lanzó un serio ataque contra las debilidades de la teoría marxiana de la plusvalía y del valor trabajo. La defensa de Hilferding, en 1904, abrió un debate que aún hoy continúa indeciso sobre la validez de los supuestos teóricos esenciales de la economía marxista. El segundo campo ha visto la expansión considerable del pensamiento económico marxista. En efecto, los economistas de esta escuela han aportado todo un acervo de análisis importantes sobre la marcha del capitalismo, sus crisis y su lógica interna, para los cuales la doctrina económica liberal no estaba prepa-

5. O. Bauer, *La cuestión de las nacionalidades y la social-democracia*, Méjico, 1979; M. García Pelayo, *El tema de las nacionalidades: La teoría de la nación en Otto Bauer*, Madrid, 1979.

rada. Es por ello por lo que los mejores estudios sobre el capitalismo tardío, la acumulación capitalista, la creación de mercados dependientes, los mecanismos internacionales de subdesarrollo y el desarrollo económico dependiente y subordinado a los centros de la esfera capitalista hegemónica son, casi todos ellos, y salvo notables excepciones, de raíz marxista.[6]

Un tercer campo, en el cual la aportación marxista ha sido algo más menguada, ha sido el de la teoría de general de la planificación socialista. En su lucha contra la sociedad burguesa los primeros autores marxistas no se preocuparon por elaborarla, de modo que la revolución bolchevique les cogió por sorpresa: el partido soviético se vio forzado a improvisar pragmáticamente, con lo cual creó un estrato gerencial tecnocrático. Es significativo que, antes de ese evento, la única aportación a la planificación socialista fuera la del italiano Enrico Barone, en 1908, un discípulo de Vilfredo Pareto, el sociólogo y economista antisocialista, que había lanzado ya algún ataque contra la teoría económica marxista.[7] Muy tardíamente, a partir de la Segunda Guerra Mundial, empiezan a aparecer aportaciones serias, como las de Oskar Lange en Polonia y Charles Bettelheim en Francia que han venido a paliar algo el problema. En todo caso, el contraste entre la riqueza de la actividad crítica anticapitalista con las limitaciones, por no decir pobreza, de la teoría marxista de la sociedad (y la economía) socialistas parece que es, a todas luces, grave, y que debe constituir un tema de reflexión importante para los marxistas, sean o no economistas.

§ 3. EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA: BLOCH, LUKÁCS, KORSCH. — El célebre dictum de Marx, en su última tesis sobre Feuerbach, de que los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo y que la tarea, ahora, es cambiarlo ha sido una fuente constante de preocupación para la filosofía marxista. La interpretación vulgar de esta lapidaria expresión («poseemos ya una teoría correcta de la realidad, pasemos pues, a la acción») ha sido rechazada, para pasar a ser sustituida por la noción de que es inevitable, dada la condición humana, seguir filosofando, es decir, interpretando el mundo, aunque sea con la intención de cambiarlo. Tal convencimiento inspiró la actividad especulativa y crítica de una señalada generación de filósofos marxistas europeos, que consiguieron, merced a sus esfuerzos, consolidar una seria corriente marxista dentro de la filosofía contemporánea.[8] Descuellan, entre ellos, Bloch, Lukács y Korsch: pioneros de una revolución filosoficocultural anticapitalista, en busca de un «hombre total», libre de las escisiones y explotaciones inherentes a la sociedad burguesa.

6. Durante largo tiempo Baran y Sweezy inspiraron estos estudios desde Nueva York. Véase P. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, Londres, 1946; sobre subdesarrollo, A. G. Frank, *Sociology of Development and the Underdevelopment of Sociology*, Londres, 1971, y su *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, 1967.

7. E. Barone, «Il ministero della produzione nello stato colletivista», reimpreso por F. von Hayek en su *Collectivist Economic Planning*, Londres, 1935, pp. 245 y sig.

8. Para el lugar del marxismo en la filosofía, cf. J. Ferrater, *La filosofía actual*, Madrid, 1975.

El filósofo germano Ernst Bloch (1885-1977), discípulo de Simmel y miembro de la tertulia que se reunía en torno a Max Weber, llevó a su socialismo y marxismo posteriores la riqueza y complejidad de las aportaciones de estos dos sociólogos. Así, en su primera obra importante, *Espíritu de la Utopía* (*Geist der Utopie*), de 1918, Bloch comienza por plantearse una cuestión típicamente weberiana: ¿por qué domina el desencanto la cultura moderna?, ¿por qué hay tal vacuidad por doquier? La respuesta no está sólo en la guerra —Bloch era un pacifista y se refugió en Suiza, desmoralizado ante el nacionalismo belicoso de los socialistas europeos—, sino muy especialmente en las fuerzas disolventes de la cultura capitalista, que comercializan cuanto tocan. Este proceso erosiona el potencial utópico —«lo que debe ser»— de las grandes esperanzas revolucionarias originales y lo sustituye por un realismo vulgar.

Son estas esperanzas las que se convierten en Bloch en objeto principal de estudio. Tras una serie de trabajos sobre la dimensión futurista, utópica y esperanzada de los movimientos religiosos revolucionarios del pasado, Bloch se fue acercando a su gran proyecto teórico: la elaboración de una teoría marxista de la esperanza, como pasión suprema que engloba las aspiraciones humanas. Huido de la Alemania nazi a causa de sus simpatías comunistas y de su ataque al fascismo como expresión aberrante de las frustraciones de la pequeña burguesía, Bloch se estableció en Filadelfia. Durante su residencia americana (1938-1947) compuso su *La esperanza como principio* (*Das Prinzip Hoffnung*), su obra más importante. En vez de analizar la esperanza como pasión individual, Bloch, en su vasto tratado, la concibe en términos marxistas, como conciencia colectiva anticipatoria de una sociedad no alienada, libre. Según Bloch, a la visión marxiana del hombre como fruto de su posición dentro de una estructura de producción y dominación hay que añadir su condición de ser que quiere llegar a ser plenamente, que no acepta esa situación como condición final. El hombre se entiende a sí mismo como ser que se halla siempre en camino, de ahí su anhelo de trascendencia. La virtud de la concepción socialista es haber transformado esa trascendencia en una posibilidad real: la sociedad comunista futura. Ése es el sentido más profundo de la idea de «construcción del socialismo»: la invención y realización de un mundo nuevo. Lo nuevo (en contraste con lo meramente novedoso) recibe así en Bloch un nuevo y profundo sentido, ligado a la noción de utopía concreta, es decir, realizable. Esta realización la vio Bloch en un momento determinado en el comunismo tal como se estableció en el Este de Alemania tras 1945, y fue así como aceptó la cátedra de la Universidad de Leipzig en 1947. No obstante, su talante crítico y creador le hizo pronto

incompatible con la ideología anquilosada allí predominante y las persecuciones contra su obra se multiplicaron. Con el pretexto de haber querido «hegelianizar» la filosofía marxista los pseudointelectuales burócratas del partido comunista alemán lo sometieron a ataques públicos, seguidos de la prohibición de escribir. Fue así como uno de los mejores filósofos con que contaba el campo comunista tuvo que refugiarse en la Universidad de Tubinga, en la Alemania Occidental, en 1961, donde sus duros ataques contra la civilización burguesa por lo menos no fueron seguidos de persecución alguna.[9]

La acusación de «hegelianizar» Marx —si es que se puede acusar a alguien de ello como si de un delito se tratara— no es infundada. Tanto Bloch, como otros filósofos marxistas de su generación —Lukács entre ellos— intentaron revitalizar el pensamiento marxista, demasiado contaminado por el positivismo a la Engels y Kautsky, mediante una reintroducción en él de la dialéctica hegeliana tal como, a su entender, había sido reinterpretada por Marx. Esa empresa se plasmó sobre todo en la obra de Georg Lukács, pensador húngaro (1885-1971) que se movió en círculos similares o idénticos (Simmel y Weber fueron también maestros suyos) a los de Bloch en sus fases iniciales. A raíz de la revolución húngara, que se hizo eco de la bolchevique, Lukács se unió al Partido Comunista, y fue nombrado comisario (ministro) de educación de su país y comisario político del improvisado Ejército Rojo magiar, en 1919. Tras el pronto fracaso de la revolución se exilió a Austria, donde escribió *Historia y conciencia de clase* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*).

Historia y conciencia de clase (1923) es un conjunto de ensayos. Su subtítulo, *Estudios de dialéctica marxista*, indica que su autor quiere habérselas con lo esencial en la filosofía marxista, la dialéctica. La interpretación que Lukács da es que, mientras que la visión dialéctica de la realidad planteada por Marx y Engels es correcta, ésta lo es sobre todo en cuanto a método y modo de contemplar la realidad y también de transformarla. Ello implicaba que empezaba a tomar distancias de cualquier afirmación fáctica o concreta que los fundadores del marxismo pudieran haber hecho, y por lo tanto de cualquier error o previsión equivocada. Por otra parte, y distanciándose sin duda del cientifismo de Engels en su *Anti-Dühring*, Lukács afirmaba que la esencia del método que Marx tomó de Hegel era el concepto de «totalidad concreta». En efecto, el marxismo recibe de Hegel el ser una filosofía general del mundo, que lo entiende —en contraste con las ciencias y también, desde otro punto de vista, con la mentalidad analítica y fragmentadora burguesa— como un todo comprensible y transformable. La verdad, había dicho Hegel, es el todo. Naturalmente Lukács no estaba de acuerdo con lo que este pensador entendía por el todo, pero su visión totalizadora es lo que le interesaba.

9. D. Gross «Ernst Bloch: The Dialectics of Hope» en D. Howard y K. E. Klare *The Unknown Dimension*, Nueva York: Basic Books, 1972, pp. 107-129.

Tras un ataque contra las antinomias y contradicciones del pensamiento burgués —y por implicación contra todo tratamiento de la razón como mero análisis o contemplación pasiva de la realidad, tal como propone Lenin en su *Materialismo y empiriocriticismo*— pasa Lukács a estudiar el problema de la conciencia proletaria. Para él, el proletario no sólo posee conciencia de los objetos sino que por su condición explotada posee una conciencia práctica que pide su transformación. Por lo tanto es en el proletariado donde la unión de teoría y práctica se realiza y sólo en él pueden realizarse, pues él sólo es a la vez sujeto y objeto de la historia. Estas ideas a primera vista nada explosivas para el movimiento comunista le valieron a Lukács una inmediata repulsa. La acusación de propugnar el espontaneismo proletario inspirado por un romanticismo aburguesado cayó pronto sobre él. Y es que, según la naciente ortodoxia soviética era el partido el depositario único de la conciencia revolucionaria del proletariado: éste por sí sólo era incapaz de elaborar estrategias eficaces. Sin embargo los ataques contra Lukács, aunque procedían de Zinoviev, no poseían a la sazón el poder exterminador que tendrían años más tarde, durante el triunfo pleno del stalinismo.[10]

Tras su decisión de optar por una autocrítica pública en 1929, Lukács pasó a Moscú, donde siguió rechazando abiertamente su obra teórica principal. Reincorporado a Hungría tras la Segunda Guerra Mundial, ocupó la cátedra de estética en la Universidad de Budapest. Lukács, en épocas anteriores había ya trabajado en la elaboración de una teoría literaria marxista y sus estudios sobre *Don Quijote* y el nacimiento de la novela europea en sus años premarxistas son muy notables. Este aspecto de su obra, que huelga presentar aquí, abrió —junto a los trabajos de otros marxistas como Walter Benjamin— el camino de la crítica artística y literaria en el marxismo.[11] En esta época Lukács completó su *Asalto a la razón* (*Die Zerstörung der Vernunft*), una historia crítica del irracionalismo filosófico burgués que ya mereció nuestra atención en el último capítulo, cuando analizábamos la moderna filosofía de la crisis (Cap. III, § 10). Muerto Stalin, Lukács fue rehabilitado en su tierra y en la Alemania del Este, merced a una cierta liberalización del momento. Más tarde, durante la breve instauración, en 1956, de un gobierno comunista liberal y progresivo, Lukács detentó importantes puestos en el partido y fue ministro de cultura. La experiencia fue efímera, pues Hungría fue pronto invadida por el ejército soviético. Deportado a

10. G. Lukács, *Geschichte und Klassenwewusstsein*, Neuwied, ed. 1970. Para un análisis general de Lukács, G. H. R. Parkinson, *Georg Lukács*, Londres, 1967, trad. castellana, *Georg Lukács*, Barcelona y México, Grijalbo, 1972.

11. Para una introducción general a la visión marxista de la literatura, R. Williams *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980, con prólogo de J. M. Castellet.

Rumania —donde fuera ejecutado por los invasores Imre Nagy, presidente del gobierno magiar— el viejo Lukács se reintegró más tarde a Hungría. Allí pudo sobrevivir, despojado de su cátedra y fuera del partido. A este volvió a unirse a fines de los años 60. La muerte le sorprendió trabajando en su tratado sobre «la ontología de la existencia social». Dentro del marxismo la elaboración de una metafísica y de una ontología correspondiente es también tarea por hacer. Nadie podía ser más consciente de ello que Lukács, para quien la visión totalizadora era fundamental a toda filosofía, y en especial si ésta quiere ser revolucionaria.

La imputación no sólo de una conciencia de clase correcta sino de una visión filosófica profunda al proletariado por parte de Lukács (la llamada «conciencia imputada») abrió la posibilidad de una tercera vía en la filosofía marxista. Una vía que evita a un tiempo el revisionismo burguesizante y la ortodoxia osificada. Esa idea de tercera vía es precisamente la que inspira el influyente ensayo de Karl Korsch *Marxismo y filosofía* aparecido, como *Historia y conciencia de clase*, en 1923. En él Korsch (1889-1961) critica a todo un conjunto de teóricos marxistas que carecen de una perspectiva filosófica concreta —en especial los austromarxistas— y buscan refugio en otras concepciones. Como Rosa Luxemburg y Lenin comprendieron, dice Korsch, el marxismo es el fin de toda filosofía burguesa, que hay que rechazar de plano, pero es en sí una filosofía. Una filosofía revolucionaria del proletariado y una visión alternativa del mundo. Lo que ocurre, dice Korsch, es que el marxismo ha pasado por varios períodos. Tras el inicial, de fundación, entró en una fase, durante la II Internacional, en la que sus teóricos cayeron en una búsqueda de la «verdad científica» desligada de toda acción revolucionaria y práctica. El tercer período, cuyos orígenes pueden hallarse a principios del siglo, afirma Korsch entraña una vuelta a las preocupaciones teoricoprácticas de Marx, es decir a la unión de la teorización y la lucha concreta en la praxis. La conciencia es realización y no es contemplación, dirá Korsch, uniendo su voz a la de Lukács. Y es realización tanto si es a nivel filosófico, como científico, como de la vida cotidiana. Una vez más es el rechazo del *Anti-Dühring* de Engels y de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, o por lo menos, su enmienda crítica es bien obvia.[12] (Varios son hoy los filósofos marxistas que ven estos dos textos como desviaciones del espíritu principal de la obra general de sus autores.) El influjo posterior de Korsch y su redescubrimiento por parte de la llamada Nueva Izquierda de los años 60 y 70 se debe sin duda a su claro esfuerzo por edificar una teo-

12. M. Vajda, «Karl Korsch's, Marxism and Philosophy», en D. Howard y K. Klare, *op. cit.* pp. 131-146. Los ensayos filosóficos de Korsch, incluso su *Marxismus und Philosophie*, se hallan en su obra del mismo título, Francfort, 1966; en castellano cf. K. Korsch, *Karl Marx*, Barcelona, Ariel, 1975, y *K. Korsch. La concepción materialista de la historia*, Barcelona, Ariel.

ría netamente marxista, libre de contaminaciones extramarxianas, y al mismo tiempo genuinamente crítica, igualmente alejada del anquilosamiento y del revisionismo.

§ 4. Antonio Gramsci. — Los esfuerzos de Bloch, Lukács y Korsch se encaminaban más hacia una fundamentación filosófica sólida del marxismo que a su reelaboración con respecto a los nuevos cambios de la política, la economía y la cultura de la nueva época. El mérito principal, y el gran interés, de la obra de Gramsci es precisamente el haberse enfrentado con estos cambios. Antonio Gramsci, quizás el teórico marxista más importante posterior a Lenin, nació en Cerdeña, en 1891, en el seno de una familia de baja clase media totalmente empobrecida. Una prodigiosa aplicación en sus estudios, en condiciones de constante penuria, le proporcionó una educación muy sustancial. Su primera conciencia política le vino a través de su apoyo, en años mozos, al separatismo sardo. (La brutal represión de los campesinos por parte de la tropa enviada desde la península italiana le despertó un interés, que ya no abandonaría, por la cuestión agraria. Más tarde, en Turín, Gramsci vería tropas sardas reprimir huelgas obreras, lo cual le condujo a reflexionar sobre la violencia del estado, así como sobre la llamada «cuestión meridional» italiana.) Tras haber conseguido una beca para estudiantes pobres, Gramsci se trasladó a la Universidad de Turín, donde al principio estudió filología, pero donde se imbuyó —en gran parte a través de sus propios profesores— de socialismo y marxismo. Las ideas de Labriola eran muy influyentes en el mundo académico. Tras su muerte en 1904, Rodolfo Mondolfo ocupó su lugar como adelantado de lo que tanto él como Labriola llamarían la «filosofía de la praxis», expresión heredada y ampliamente usada por Gramsci para referirse al marxismo. No sólo la posterior censura fascista la iba a justificar, sino que ella misma implica la vocación práctica del marxismo, que lo contrasta así con cualquier veleidad idealista. En Italia, el idealismo de la época formativa de Gramsci era el representado por Benedetto Croce (1866-1952), filósofo liberal de inmenso influjo en su país. En gran manera, y sin dejar de estar tampoco influido por sus ideas, el pensamiento de Gramsci es una crítica sistemática al de Croce.[13] A éste acusa Gramsci de reducir su visión hegelianizante de la historia a una mera oposición de conceptos, en vez de entenderla como una lucha entre oposiciones reales, una dialéctica de fuerzas opuestas y contradictorias.

De 1912 a 1920, Turín, la gran ciudad industrial piamontesa, fue el centro de una serie de oleadas revolucionarias proletarias, encabezadas por obreros no integrados en los sindicatos, los cuales habían optado por una política de paz industrial, pactada con

13. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia de di Benedetto Croce*, Turín, 1948. A la espera de una edición crítica general de sus obras por el Instituto Gramsci de Roma, la mejor fuente son los seis volúmenes publicados por Einaudi, Turín, entre 1948 y 1951. Sobre estos textos se basa mi presentación de Gramsci.

el gobierno. Aunque la derrota del movimiento obrero fue el resultado final del período Gramsci continuó su espíritu revolucionario. Tras haber participado en la insurrección obrera de 1917 fundó, junto a otros dirigentes socialistas como Angelo Tasca y Palmiro Togliatti *L'Ordine Nuovo*, publicación de tendencia revolucionaria. La toma bolchevique del poder y los diversos levantamientos proletarios europeos —Hungría, Baviera, Andalucía— persuadieron a Gramsci y a sus compañeros de que la revolución socialista era por fin posible. Al no poder conseguir que el movimiento socialista italiano les siguiera en tal convencimiento, fundaron el Partido Comunista, en 1921. En sus fases iniciales este partido fue fuertemente influido por los «consejos de fábrica» revolucionarios que antes habían tomado el poder en Turín, y en los que veían unos nuevos soviets semejantes a los de Petrogrado. No obstante, la tendencia predominante de Amadeo Bordiga, inicialmente más inclinado a la insurrección general que el propio Gramsci, era la de dar todo el control al partido y evitar el espontaneismo proletario. Ésta es la que prevalecería en la historia subsiguiente. No quiere esto decir que Gramsci no diera importancia al partido: al contrario, su énfasis en la necesidad de mantener una dirección firme y centralizada valió los mayores elogios de Lenin, en 1920.

Tras una fase en la que el partido estuvo bajo el control de Bordiga, fase de semiclandestinidad y persecución, Gramsci obtuvo la supremacía. Mas ésta, con la ascensión del fascismo, duró poco, desde 1924 a 1926. Durante esta época Gramsci combatió la ingenua idea de que la caída futura del fascismo traería consigo la revolución proletaria y también la noción, igualmente extendida, que lo único que debía hacerse era luchar contra el fascismo. Parece probado que Gramsci y sus colaboradores en aquel momento subestimaron la fuerza y posibilidades del totalitarismo fascista.[14] En todo caso, tras una dura represión y persecución el partido quedó diezmado o exilado. Gramsci fue detenido en 1926 a veinte años de prisión junto a otros dirigentes. Fue en la cárcel fascista donde, gracias a que finalmente se le permitió escribir y consultar algunos libros, Gramsci compuso sus *Cuadernos de prisión* (*Quaderni dal Carcere*), hasta que la muerte le sorprendió en 1935, en terribles condiciones de enfermedad y debilidad físicas. Su forzosa separación del mundo de la Internacional Comunista, y la relativa ignorancia de sus crisis y del proceso de estalinización le permitieron una libertad de crítica y una independencia teórica que a la postre redundarían en la originalidad de su aportación.

La derrota del comunismo a manos del fascismo obligó a Gramsci a reconsiderar el optimismo revolucionario de sus años mozos. Lo primero que cabe constatar, según él, es que la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista no es siempre

14. Datos biográficos en Q. Hoare y G. N. Smith, eds. *Gramsci: Selections From the Prison Notebooks*, Nueva York: 1971, pp. XVII-XCVI.

cosa fácil. La capacidad de las clases dominantes por mantener su predominio —a través de varios tipos de régimen, monárquico, republicano, fascista— no puede explicarse en términos simplistas de dominio directo. Hay que buscar causas más sutiles. Es así como Gramsci produce su teoría de la hegemonía (*egemonia*). La hegemonía es la cultura que permea toda la sociedad (en especial la sociedad civil, no la estatal) y que fundamenta el dominio clasista de la burguesía. La hegemonía debe distinguirse pues del dominio directo ejercido por el estado. A su vez, la hegemonía no es sólo el conjunto general de creencias, una ideología, pasivamente sostenida por una población, es también producto de la actividad de los intelectuales presentes en cada sociedad. Su práctica fundamental es la producción de hegemonía a través de su inserción en la actividad cultural. Mas no todos los intelectuales son iguales. Hay, básicamente, dos géneros de intelectual profesional: el tradicional, ligado a formaciones clasistas históricas (los ideólogos del catolicismo, por ejemplo) y el orgánico, ligado a un elemento clave de una clase social ascendente o dominante. Son los intelectuales orgánicos los que orientan las aspiraciones e ideas de la clase a la que pertenecen: así el intelectual orgánico de la burguesía es el pensador del liberalismo. Los nuevos intelectuales orgánicos, son los que han uncido sus esfuerzos a los del movimiento obrero revolucionario.

Por una parte esta interpretación de la función de los intelectuales como creadores de ideología constituye un buen correctivo a cualquier visión de los mismos como seres dotados de mentes totalmente independientes, tan sólo al servicio de la verdad. Por otra, la sociologización excesiva de los procesos de creación cultural puede llevar a un reduccionismo de clase que hace difícil explicar la actividad crítica y la creación. En todo caso la explicación clasista de los intelectuales se enriquece en Gramsci a través de su compleja visión de la hegemonía: ésta no se plasma en una mera dominación de clase, sino en especial a través de la red de instituciones no estatales y muy a menudo de carácter privado de la sociedad civil: iglesias, escuelas, periódicos, ateneos, asociaciones de todo género. La tarea revolucionaria no sólo consiste en asaltar los grandes baluartes de la burguesía, sino muy principalmente en crear una cultura alternativa que penetre y transforme toda esta gran y compleja red cultural de la sociedad civil. La cultura comunista, viene a decir Gramsci, es la creación de otra hegemonía: la del proletariado y su cultura igualitaria, libre. No es de extrañar que su énfasis en la transformación cultural así como su concepción amplia del intelectual —que no es un profesional funcionarizado— de la cultura hayan conferido a Gramsci una especial popularidad en la Europa de los años 60 y 70, cuando ocurrió un renacimiento en el interés por la importancia de la cultura en los fenómenos de mudanza social.

La función que Gramsci asigna al partido revolucionario es

precisamente la de crear la nueva hegemonía alternativa. Por ello nos presenta al partido como un «intelectual colectivo» cuya estrategia no incluye solamente el derrocamiento del orden burgués sino la creación, ya desde antes de la toma del poder, de una mentalidad y una concepción del mundo opuesta a la dominante. Por otra parte, el partido se conduce según reglas políticas semejantes a las que Maquiavelo atribuyera al príncipe: de hecho, el partido es el «príncipe moderno». El príncipe moderno, en contraste con el clásico, ya no está dotado de su cinismo, porque ahora el objetivo a conseguir está en consonancia con las necesidades de las clases subordinadas. Éstas sólo se podrán satisfacer a través de un «nuevo jacobinismo», mediante la formación de milicias campesinas y proletarias —como las milicias de ciudadanos que Maquiavelo deseaba levantar contra España y Francia— dirigidas por un partido dispuesto a apoderarse del estado. Aquí Gramsci se separa de todo parlamentarismo pluralista, y adopta las tesis leninistas, muy claramente.

El leninismo de Gramsci es, empero, de índole diversa al común: aunque sus reservas mentales contra todo espontaneismo o populismo eran fuertes, su confianza en la capacidad creadora del pueblo —sin necesidad de guías paternalistas— era considerable. Así en sus reflexiones sobre la filosofía de la praxis, Gramsci parte de la noción de que la actividad filosófica no es privilegio de profesionales, e invita a una exploración de las concepciones creadas por el pueblo a través de su lucha cotidiana por la vida. Gramsci asume la existencia de un *senso commune*, que en sus escritos cobra un significado mayor que el de sentido común o sensatez que pueda atribuirse a un hipotético hombre medio. Con ello Gramsci invita a un estudio sistemático de las complejas concepciones del mundo elaboradas por el pueblo, aunque no siempre articuladas en el lenguaje más sistemático y riguroso de la filosofía académica. La posición de éste como clase subordinada y sus anhelos implícitos o explícitos de justicia le dan un carácter objetiva y subjetivamente superior a las elucubraciones individualistas de ciertos intelectuales, al tiempo que pueden ser una fuente de inspiración permanente para el partido revolucionario. La similitud de esta manera de entender la conciencia proletaria —urbana o campesina— con la de Lukács es notable y muestra hasta qué punto toda la generación de teóricos marxistas occidentales posteriores a la Gran Guerra estaba unida por preocupaciones similares. Desde otro punto de vista, el interés de Gramsci por la investigación sistemática de la filosofía popular, más allá de la retórica populista u obrerista, enlaza con la tarea que, andando el tiempo, realizarían sociólogos y antropólogos culturales en este terreno.

A causa de la censura Gramsci no pudo realizar una crítica frontal del fenómeno fascista, pero en cambio, de soslayo, sí nos dejó ciertas reflexiones sobre los cambios experimentados por el capitalismo en sus fases a la sazón recientes. Los métodos productivos iniciados en los Estados Unidos, encarnados en lo que

Frederick Taylor vino a llamar «la gerencia científica» de la empresa representaba una fase nueva en la acumulación del capital, un esfuerzo por reducir el peso salarial sobre el gasto, y aumentar la productividad. Significaba, también, la introducción de incentivos y mecanismos sutiles de control que iban a hacer la lucha obrera mucho más difícil y hasta realmente problemática. Aquí Gramsci no descarta que sean las fuerzas de producción las que, sin proceso revolucionario, y tras una larga fase de continuada dominación de las clases subordinadas, produzcan por sí solas una futura transformación del socialismo, a través de unas fases monopolistas, oligopolísticas, burocráticas, y altamente manipuladoras.[15] Con ello el pensador sardo plantea unos problemas muy serios para la teoría revolucionaria cuyas implicaciones no han sido desarrolladas plenamente por sus seguidores posteriores dentro del marxismo. Mayor eco ha encontrado su preocupación por la llamada «cuestión meridional» de Italia, es decir, por el atraso considerable de las regiones del Sur, dominadas por un régimen agrario feudalizante, por la pobreza, el parasitismo y la delincuencia organizada, como es el caso del hampa napolitana, la camorra, o la asociación secreta siciliana, la mafia. Las similitudes de esta situación con las de otros países polarizados por una economía con un sector industrial avanzado y otro atrasado y campesino ha atraído mucha atención. En este terreno Gramsci se separó de la tradición marxista (y particularmente bolchevique) que concede una supremacía política al proletariado industrial, y presentó una visión más equilibrada del peso de ambas alas de las clases subordinadas en el proceso revolucionario hacia el socialismo. Algunas de las insurrecciones campesinas revolucionarias posteriores como la china y la yugoslava parecen haber dado cierta razón a su análisis. El problema estriba en establecer si, aparte de su teoría de la hegemonía —que viene a presentar una visión más refinada y elaborada de la concepción marxista tradicional de ideología— las reflexiones de Gramsci sobre la cuestión agraria son aún válidas para los países avanzados.

§ 5. La Escuela de Francfort: la teoría crítica. — Gramsci es uno de los últimos teóricos de marxismo que es al mismo tiempo un revolucionario militante. Ya antes de que él comenzara a elaborar su aportación era de notarse en Europa una marcada tendencia hacia el marxismo de cátedra, o, por lo menos, hacia un marxismo estrictamente intelectual. Aunque no siempre pueda llamársele minoritario —a causa de la considerable extensión de su popularidad, este marxismo por lo menos quedaba separado de la militancia política directa. Ello fue consecuencia, por un lado, del inesperado giro que habían tomado los asuntos de la

15. Para un análisis de la posición de Gramsci dentro de la crítica marxista de la burocracia así como su teoría de los efectos históricos de los nuevos métodos de producción industrial, véase S. Giner and M. Pérez Yruela, *La sociedad corporativa*, Madrid, 1979, pp. 39-43.

izquierda durante la época —nacionalismo antipacifista durante la Primera Guerra Mundial, impotencia ante el auge del fascismo después, anquilosamiento estalinista— y por otro, del mismo éxito académico del marxismo.

Uno de los movimientos intelectuales más notables del marxismo del siglo XX ha sido el de la llamada Escuela de Francfort. Dotados de mayor originalidad que los austromarxistas que les habían precedido, sus representantes se afanaron por resolver los problemas del capitalismo avanzado, de la cultura contemporánea y de la degradación del socialismo con los que otros marxistas anteriores o de diferentes tendencias no habían podido, o sabido, enfrentarse. Para ello los estudiosos y críticos de la Escuela incorporaron desde el principio elementos de otras tradiciones distintas al marxismo e hicieron amplio uso de teorías —como la pisicoanalítica, iniciada por Sigmund Freud— muy ajenas al marxismo. La Escuela de Francfort recibe su nombre del Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*) que se fundara en aquella ciudad germana, como institución privada, en 1923. Su primer presidente fue el austromarxista Carl Grünberg, historiador del movimiento obrero, pero fue su sucesor Max Horkheimer, filósofo marxista, quien impondría su impronta y estilo a la institución. Ésta, aliada en general a toda la izquierda democrática europea, no estaba ligada a ningún partido y mantuvo su independencia a través de los años, hasta que los nazis obligaron a los miembros del Instituto a emigrar en 1933 y refugiarse en la Universidad de Columbia, en Nueva York, con algunos miembros dispersos en París, Londres y Ginebra. Es imposible dar una idea, mal sea somera, del volumen de investigaciones y trabajos —empíricos y especulativos— producidos por el Instituto tanto antes como tras la Segunda Guerra Mundial, cuando éste pudo volver a abrir sus puertas en su ciudad de origen.[16] Por ello me limitaré a presentar las líneas generales de la filosofía social francfortiana, tal como aparece en la obra de algunos de sus miembros más representativos. Entre éstos se hallan autores tan significativos para la cultura del siglo XX como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y el ya mentado Max Horkheimer. Otros, como Erich Fromm —y en cierta medida Marcuse—, han sabido, merced a la claridad de su presentación y a una disposición mental sintética, popularizar tales ideas y hacerlas llegar al gran público. Ello, y la presencia tras la guerra de una nueva generación de pensadores francfortianos de mucho influjo —principalmente, Jürgen Habermas— ha dado un peso a la Escuela muy superior, o por lo menos mucho más duradero que el que han conseguido otras ramas del marxismo contemporáneo.

16. Para una introducción histórica general hasta aproximadamente 1950, véase Martin Jay, *La imaginación dialéctica*, Madrid, 1974; muchas de las ideas centrales de la Escuela aparecen sistematizadas en el libro de J. E. Rodríguez Ibáñez, *Teoría crítica y sociología*, Madrid, 1978.

Los miembros de la Escuela de Francfort dieron a su filosofía el apelativo de «teoría crítica» y con ese nombre un tanto ambiguo ha venido a ser conocida. (En un sentido estricto, toda teoría es crítica de algo —sino es mera ideología o doctrina— y, además, muchas son las teorías críticas que carecen de toda relación con el pensamiento francfortiano; mas aceptemos la convención.) Con ello sus representantes —Horkheimer y Adorno principalmente— querían expresar tanto un deseo de crítica universal —al cual no podía escapar ni el mismo marxismo— como una profunda aversión por todo sistema cerrado. La teoría crítica, como indica su nombre, sólo puede expresarse en una serie de críticas parciales, basadas en negaciones de las afirmaciones hechas por otros o en negaciones de realidades que piden ser abolidas. (El concepto de negación viene a ocupar un lugar importante en el lenguaje y la imaginación dialéctica, asaz neohegeliana, de los francfortianos.) La realidad podrá poseer aquella característica hegeliana, sobre la que Lukács había vuelto a insistir, de ser el todo, pero la mente humana no puede producir sistemas totalizadores que la agoten. A lo sumo puede evitar la excesiva fragmentación analítica característica de la cultura burguesa. Por estas razones el aforismo y el ensayo, no el voluminoso tratado, son los géneros cultivados principalmente por los francfortianos. Este enfoque que, sin perder de vista la totalidad, declara abiertamente las limitaciones metodológicas y dificultades epistemológicas no deja de estar relacionado con el énfasis que hace la Escuela sobre los valores del individuo y de la creatividad individual, en contraposición con el colectivismo el marxismo vulgar así como del individualismo burgués.

El énfasis sobre el individuo condujo a los francfortianos al estudio de los aspectos psicológicos de lo social. La mentalidad, fenómeno distinto de la ideología, y sustrato sobre el que ésta puede llegar a consolidarse, es un fenómeno de clase, pero debe estudiarse de modo empírico, en los individuos. El fascismo, oleada devastadora que produjo muy pocos resultados científicos entre los marxistas —una honrosa excepción es la del psicoanalista Wilhem Reich, cuya *Psicología de masa del fascismo* es un trabajo pionero en este terreno[17]— no podía explicarse, según Theodor Adorno, en términos exclusivamente económicos. Por otra parte el enorme apoyo que prestara al nazismo la clase obrera en Alemania, y la obediencia ciega que hasta el final de la guerra consiguiera Hitler de sus soldados y del inmenso personal de su aparato mortífero planteaban cuestiones teóricas y prácticas sumamente graves. De ahí surgió la investigación sobre *La personalidad autoritaria*, publicada en 1950 y realizada en los Estados Unidos, que había sido precedida por unos *Estudios sobre autoridad y familia*, realizados en Alemania antes de 1936, fecha de su aparición en aquel país. En estos últimos los

17. Reich se convertiría en profeta de la revolución sexual en sus formas más extremas, tras abandonar el marxismo, cf. L. de Marchi Wilhem Reich, biografía de una idea, Barcelona, Península, 1974.

francfortianos ya habían intentado hallar las raíces del fascismo en la mentalidad autoritaria de la familia germana. En aquella investigación sociológica, dirigida por Adorno, se iba más lejos y se analizaban las causas del prejuicio social (el racismo, y principalmente el antisemitismo), el autoritarismo, la intolerancia, la superstición. Según Adorno éstas se hallan hoy en los mecanismos generados por el capitalismo tardío (expresión acuñada por Werner Sombart, hacia 1899: *Spätkapitalismus*) que inducen en la mayoría a un verdadero temor a ser libres. (*El miedo a la libertad* sería precisamente el título de un muy leído libro de Erich Fromm, publicado en 1965), con lo cual favorecen y permiten el dominio burgués en unos lugares, y el totalitarismo —fascista o stalinista— en otros.[18]

Hay aquí un cierto pesimismo, pues las implicaciones de esta visión son las de la manipulabilidad de la clase obrera y también que la mentalidad reaccionaria no es algo que va exclusivamente ligado a la clase social dominante. La militancia izquierdista inicial de los miembros de la Escuela se hace, con la Segunda Guerra Mundial, mucho más cauta y en la obra conjunta, fundamental en sus anales, de Adorno y Horkheimer, *La dialéctica de la ilustración* (*Dialecktik der Aufklärung*, 1946) alcanza cotas de claro pesimismo cultural. Éste se plasma en 1957 en el ensayo sobre el *Eclipse de la razón*, de Horkheimer. Esencialmente, su argumento se centra en el fracaso de las promesas liberadoras del racionalismo triunfante en la época de la Ilustración. La crítica del Iluminismo del siglo XVIII no se para en enfatizar los aspectos ingenuos de la fe en la razón, sino que explora su desdoblamiento —puesto primero de relieve por Max Weber— entre razón sustancial (ligada a valores últimos morales) y razón instrumental (desligada de ellos). El triunfo del capitalismo es el triunfo de esta última razón. El fascismo y los demás totalitarismos son su verdadero paroxismo. Así, el exterminio nazi de seis millones de hebreos se realizó con científica precisión con toda la fuerza sistemática, burocrática e implacable de la razón instrumental. La manipulación de las mentes a través de la propaganda política encuentra su eco económico en la propaganda comercial que conduce a la llamada sociedad de consumo. (Herbert Marcuse es quien explotará este tema en los años 60. Marcuse, perdida ya toda su fe en un proletariado rebelde, la pone en ciertos grupos aún capaces de lucidez y de recobrar la razón sustancial, entre quienes se cuentan según él los universitarios, y en especial los estudiantes. En los vastos movimientos estudiantiles antiautoritarios y anarquizantes de la época su influjo fue muy poderoso.)[19] Dialécticamente, pues, la razón que nació para negar la sinrazón y el irracionalismo se niega a sí misma y conduce a nuevas formas de barbarie e inhumanidad.

18. T. W. Adorno, *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962.
19. J. M. Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, 1969 y H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1969.

Mas no todo el pensamiento francfortiano conduce en esa dirección. Tanto la primera generación, como la subsiguiente, creen haber encontrado una solución a sus propios dilemas en el concepto de liberación y en el de emancipación. El énfasis inicial ya había sido sobre la liberación de las cadenas, inhibiciones, frustraciones específicas de la civilización burguesa. La liberación de los tabús sexuales[20] (noción heredada de Freud) no es más que un aspecto —aunque uno de los más conocidos— de las ideas propuestas por los francfortianos. La fuerza emancipatoria, la capacidad de liberación, es el rasero por el que debe medirse la racionalidad sustancial de cualquier acción o práctica social. Si queremos saber si una política gubernamental, o la de un partido, o una teoría, son o no racionales en este sentido, deberemos primero preguntarnos en qué medida refuerzan la capacidad de los hombres afectados por ella por ser más libres, es decir, para tomar su propio destino en sus manos. Esta operación no es nada fácil porque las relaciones sociales no son siempre directas, sino que están mediatizadas, tamizadas, por una red de instituciones que oscurecen su verdadera naturaleza. Los individuos no se enfrentan unos a otros directamente —de hombre a hombre— sino que sus relaciones pasan por las instituciones y son por ellas definidas. Un policía no detiene a un sospechoso en nombre propio, sino en el del estado; un médico no atiende a cierto paciente más que cuando éste pertenece a una asociación mutua de seguros de la que él es titular; un empleado u obrero no discute su sueldo con los dispersos amos de la empresa (sus accionistas), sino que lo hace con la gerencia; y así sucesivamente. La mediación (*Vermittlung*) es pues, según la Escuela, un concepto clave para toda teoría correcta de la sociedad moderna. El mayor error del marxismo vulgar es concebir la lucha de clases como choque frontal entre ellas. En realidad, la estructura de una sociedad alienada contiene un conjunto complejo e intrincado de mediaciones y tergiversaciones. Éstas requieren su paciente desvelamiento por parte de la razón, incansablemente crítica. En última instancia, pues, no hay desesperanza de la razón. Al contrario, es el último asidero que le queda al hombre moderno en el camino de su emancipación.

A través de sus nuevos representantes —Claus Offe y Jürgen Habermas descuellan entre ellos— los estudiosos de la Escuela de Francfort han continuado sus indagaciones sobre las contradicciones y dificultades emancipatorias del capitalismo tardío. Habermas, en particular, ha dado un nuevo impulso a la teoría crítica[21] mediante la introducción de las perspectivas de la lingüística y el estudio del problema de la comunicación —de la «competencia comunicativa»— entre los interlocutores que coexisten en una sociedad desigual e injusta, como aspecto aún no

20. H. Marcuse, *Eros y Civilización*, Barcelona, 1968 (1.ª ed. original, 1953).
21. Enrique M. Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Madrid, 1978 y Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jütgen, Habermas*, Nueva York, 1978.

explorado de la alienación. También se ha interesado por la exploración de la concepción sistémica de la sociedad. Esta última, introducida por el auge de la «teoría de sistemas» procede de tradiciones y asume perspectivas muy dispares a las marxistas, aunque existen autores que ven en ambas gran compatibilidad.[22] Con ello, una vez más, los representantes de la Escuela de Francfort muestran su apertura a cualquier corriente que, a su juicio, pueda hacer más fértil la tradición marxista. No faltan quienes afirman que, con ello, la Escuela francfortiana ha dejado de ser marxista, aunque tal cuestión preocupe solamente a marxistas de estricta obediencia. Para los demás la cuestión parece superflua: lo importante es el valor intrínseco de la aportación hecha por ella. Lo más probable es que si de definirla se trata haya que concluir que es una rama del marxismo teórico fuertemente impregnada de reacciones antiburguesas surgidas en el seno de la comunidad intelectual liberal, con motivo de su desencanto ante las promesas optimistas del racionalismo progresista inicial que caracterizaba a sus predecesores.[23]

§ 6. EL PORVENIR DEL MARXISMO OCCIDENTAL. — La inquietud por la pureza del marxismo es altamente sintomática de su situación al siglo de la muerte de su fundador. Los movimientos hacia la renovación del marxismo han sido de índole centrífuga —en el caso de escuelas como la de Francfort, que buscan enriquecimiento y asideros fuera de la tradición central— o centrípetos, como es el caso de aquéllas escuelas que desean volver a un marxismo prístino sin contaminación de otras corrientes. En realidad, estas dos tendencias opuestas son características de cualquier doctrina de gran amplitud que se erija en ortodoxia y posea una historia importante

La «vuelta a Marx» ha revestido un carácter de movimiento intelectual de una cierta envergadura en el caso de la escuela marxista del filósofo francés Louis Althusser y sus seguidores. Los althusserianos han propuesto una «lectura científica» de Marx según la cual debe separarse el trasfondo riguroso y certero de su obra, de cuantas declaraciones erróneas o superficiales hiciera el maestro. Para ello proponían, en las décadas de los años 60 y 70, un análisis de los componentes científicos de la aportación marxiana con eliminación de todo voluntarismo y subjetividad así como de cualquier idea romántica y hegelinizante. El estudio del «Marx maduro» con eliminación de sus aspectos juveniles era de rigor. Althusser y sus seguidores, volvían así, en

22. P. Sztompka, en *System and Function: Toward a Theory of Society*, Nueva York, 1974, insiste en que tanto la escuela funcionalista como la marxista están interesadas en las mismas ideas de contradicción, tensión, contexto estructural, etcétera, y que ambas se hallan embarcadas en una misma tarea de género sistémico. Para una introducción a esta problemática (relaciones teoría de sistemas-marxismo), véase R. García Cotarelo, *Crítica de la Teoría de Sistemas*, Madrid, 1979.

23. G. Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School*, Cornell University, 1981.

cierto sentido, a la interpretación de Marx como pensador de leyes científicas, ajenas a cualquier concepción humanística y no enturbiadas por nociones de libre albedrío o de alienación. Pero esta vuelta al cientifismo no era un retorno al enfoque cuasipositivista al que me refería al comenzar este capítulo, cuando hablaba de los «dos marxismos» preponderantes, sino que era un modo de analizar la realidad que correspondía a la corriente intelectual —muy francesa en su momento— llamada estructuralista. El althusserismo es la versión marxista del estructuralismo. A su vez, éste hace énfasis en el estudio de las estructuras observables en los fenómenos humanos y sociales, con independencia de las conciencias, que no son cognoscibles. (Existe un estructuralismo en antropología, en psicología, en lingüística, en el estudio de los mitos, etcétera.) Con ello puede verse cómo, a pesar de una pretendida vuelta a los orígenes, los althusserianos no han podido dejar de reflejar su propio contexto historicocultural, al acogerse a una corriente —la estructuralista— característica de la vida intelectual europea del momento, y en especial de la parisina.

Cabría preguntarse si giros como los de los estructuralistas marxistas de los dos decenios mentados no han sido operaciones tardías de rescate ante una crisis severa de la doctrina a la que pertenecen. Autores hay, con un luengo y serio pasado marxista, que se plantean su eventual desaparición como teoría social independiente. A corto y medio plazo esto parece muy poco plausible entre otras cosas porque se ha producido un florecimiento considerable del marxismo en las ciencias sociales a partir de los años 60 y que, a principios de los 80, no parecía disminuir. No obstante, hay indicaciones de que en algunos casos —la historia, por ejemplo— esa renovada expansión ocurre a menudo en forma de integración de los vislumbres y aportes marxistas dentro del acervo de una disciplina dada. La que parece más problemática es su supervivencia como cosmovisión independiente y más aún como visión hegemónica dentro de la cultura occidental. La teoría social occidental continúa poseyendo un marcado pluralismo de posiciones, escuelas y problemas. De ese pluralismo es el marxismo el primero en beneficiarse, pues tiene que sobrevivir en las lides dialécticas de la peculiar cultura europea. Como uno de sus logros más cabales, el propio marxismo está altamente dotado para medrar en ese ambiente, y para seguir conformándolo e inspirándolo por largo tiempo. Ello ocurrirá tanto si continúa existiendo como conjunto teórico relativamente independiente como si, siguiendo el destino de otros aportes semejantes, pasa a enriquecer, y en un futuro fundiéndose en él, el sustrato general de nuestros conocimientos sobre el mundo humano.

Capítulo V

A MODO DE CONCLUSIÓN
PRESENTE Y PORVENIR DE LA TEORÍA SOCIAL

§ 1. La transformación del mundo moderno. — El universo cultural, político y económico de Occidente —como el del mundo— ha entrado en una fase de mudanza acelerada. No es éste el lugar de describir los radicales cambios ocurridos: el desarrollo de la técnica, la alfabetización de la población, el aumento de la riqueza, el enorme desarrollo del poder de destrucción de las fuerzas armadas, el enorme crecimiento de la población, la aparición de una sociedad urbanizada, la crisis energética y los agudos antagonismos políticos internacionales. Todos éstos son temas de discusión y estudio por parte de los hombres cuyas ideas venimos presentando. Hay uno, sin embargo, que exige brevemente nuestra atención directa, pues de él depende en gran parte la existencia misma de lo que hasta ahora ha sido justamente llamado pensamiento occidental. Se trata de la expansión histórica de Europa y de la creación de un sistema mundial de interdependencia económica y política.

Nos atendremos estrictamente a sus consecuencias en el terreno del pensamiento social. No interesa, en este contexto, entrar en el cómo y en el por qué de esta expansión. Se trata sólo de un hecho puro y simple, que trasciende —aunque vaya ligado a ellas— las cuestiones relacionadas con el imperialismo europeo y sus efectos, tanto los perniciosos como los beneficiosos. Ese hecho consiste en que entre todas las grandes civilizaciones expansivas —la china, la hindú, la árabe— ha sido la europea la que ha conseguido permear totalmente la tierra y crear una red de comunicación de ideas, costumbres, creencias, valores y conocimientos de proporciones realmente universales, por lo menos en el sentido más material de la palabra. Hasta el presente los valores, pautas de conducta y demás contenidos culturales, han sido transmitidos desde los países occidentales hacia los demás, con mucha mayor frecuencia que en sentido inverso. A causa de ello, puede decirse que se ha producido una occidentalización del mundo; muchos sistemas políticos de África, por ejemplo, han seguido el patrón administrativo y jurídico, y a veces hasta constitucional de Francia o Inglaterra; otros, en Asia, los de la Unión Soviética. Ello significa, en el caso de estos ejemplos concretos,

que la herencia filosófico-política de la Revolución francesa, del liberalismo anglosajón y del marxismo ruso ha sido incorporada a esos países. En gran medida, pues, el pensamiento social —político, económico, sociológico y hasta moral— del mundo no directamente europeo, en el que hay que incluir en parte a las Américas, es forzosamente europeo. Esto no significa que nuestra herencia cultural haya suplantado la a menudo tan rica de la de los demás pueblos. Significa que se ha producido un vasto proceso de aculturación y fusión cuyas consecuencias son de arriesgada predicción, aunque algunas, tales como la creación de un sistema económico y técnico de interdependencia internacional, se dejan sentir con claridad.

Una consecuencia paralela a la transmisión de los contenidos culturales occidentales a otros países ha sido el fenómeno inverso. Éste comenzó con los grandes descubrimientos. Los grandes historiadores de Indias castellanos fueron los adelantados en esta tarea. Sus crónicas no son sólo grandes documentos históricos de un evento sin precedentes, sino que comenzaron sin proponérselo la corriente de influjo sobre Europa de las culturas ultramarinas. Sobre esas obras y las que les siguieron, se reelaboró la filosofía moral europea, y se comenzó a revisar su etnocentrismo, puesto en tela de juicio por el padre Las Casas por primera vez. Apoyados en ella, Montaigne, y más tarde Montesquieu, especularían sobre el valor intrínseco de las culturas no europeas. A pesar del imperialismo de las naciones industrialmente más desarrolladas, que se hacía fuerte precisamente tras el etnocentrismo y tras la doctrina veladamente racista de «la pesada misión del hombre blanco», el siglo XIX presenció el triunfo del genuino respeto e interés por las demás civilizaciones. La indología y la sinología, la lingüística comparada, la arqueología, la etnología y otras disciplinas hicieron grandes progresos, inspiradas por el noble y genuino espíritu científico y humanista de muchos europeos. Junto a este fenómeno comenzó a desarrollarse un interés filosófico por los enfoques del pensamiento de otros países, en especial del de Oriente. Aunque el esfuerzo por comprender y asimilar la sabiduría de la India y de la China no haya sido siempre fructífero, sus resultados son perceptibles en la filosofía europea.

En el terreno filosófico-cultural es muy posible que las dificultades de integración sigan siendo grandes, pues el pensamiento social va siempre muy ligado a formas colectivas de sentir y pautas sociales de conducta íntimamente unidas a cada sociedad concreta. Pero la universalización de las formas políticas, de la técnica, de la burocracia y de las ideologías, forzosamente creará las condiciones para la recepción en Occidente de contenidos culturales orientales. Lo más probable es que ello se realice a través de sistemas comunes de valores, tales como el creado por la ideología comunista, aunque existan pugnas dentro de ella y entre los diversos estados que la han hecho suya. Un sistema común de valores significa una red de ideas mínima-

mente significativas para todas las partes comunicantes, y no excluye el conflicto ideológico en absoluto.

En última instancia bien pudiera ser que a la postre todos estos fenómenos llevaran a fin de lo que hasta ahora hemos podido llamar con justicia pensamiento social occidental. En el caso de China, por ejemplo, la presencia del marxismo en aquel país como sistema ideológico general refrendado por el poder público, significa que, andando el tiempo, será arduo intentar distinguir lo «europeo» de lo «chino» en las ideologías que allí se desarrollen, como no sea por motivos eruditos. Lo mismo puede decirse de otros lugares. Un elevadísimo número de intelectuales africanos e hindúes han estudiado en nuestras universidades, amén de la comunidad de ideas y sentimientos que ya tienen con los europeos grupos étnicos tan dispares como los filipinos, los negros norteamericanos o los indios mejicanos. Por todo ello es muy posible que, contra lo que creen quienes tienen una visión idealizada de Occidente, la expresión «cultura europea» se reduzca, en un futuro relativamente lejano, sólo a indicar un área geográfica o un pasado singular. Que ello llegue a ser así no es inquietante, sino esperanzador. Ése fue el destino y vocación de la cultura europea desde el primer momento: Grecia desembocó en el helenismo de un modo natural. El pensamiento de Platón y de Aristóteles son un gran esfuerzo de universalización de un mundo tribal y limitado. El de Montesquieu, Kant y Hegel siguen llevando hacia lo universal, una tendencia continuada por Comte, Marx y Freud, y tantos otros pensadores del hombre en su dimensión social.

§ 2. IDEOLOGÍA Y PENSAMIENTO SOCIAL. — La universalización no se realiza, sin embargo, en el marco de la armonía cultural. El pensamiento social contemporáneo se ve en gran parte agitado por luchas ideológicas de todo orden. Sólo escritores muy conservadores —y, por lo tanto, no libres de desviación ideológica— afirman un supuesto «ocaso de las ideologías». Negar que haya tal ocaso no significa, por otra parte, afirmar que todo cuanto se produce en el terreno de la ciencia social es ideológico. Contra lo que afirman algunos escritores de raíz stalinista, el pensamiento social no es totalmente esclavo de la determinación clasista. Si bien es cierto, por ejemplo, que un buen número de científicos sociales colaboran consciente o inconscientemente con situaciones sociales injustas o justifican esquemas conservadores o hasta reaccionarios, también lo es que otros muchos se afanan seriamente por alcanzar un mayor grado de conocimientos objetivos, y no sin éxito apreciable. Mannheim estaba equivocado cuando en *Ideología y Utopía* llegó a afirmar la total autonomía ideológica del intelectual, el cual, según él, podía llegar a ponerse por encima de los conflictos sociales, y juzgarlos con absoluto desapasionamiento. Pero también lo están quienes ven en cada pensador social occidental un esclavo total de su clase, gobierno o partido, sin analizar y comprobar de acuerdo con las

reglas más elementales de la lógica el contenido de sus trabajos.

El marco en el cual se producen estas disputas y tensiones y la grave falta de comunicación que ellas entrañan es el de las ideologías. Tres han sido las más importantes en el siglo XX: la liberal, la socialista y la fascista. Como concepción teórica pujante, esta última fue hundida con la Segunda Guerra Mundial, aunque subsista entre grupos minoritarios y, a veces, influyentes. Ciertas colectividades, radicalizadas hacia la extrema derecha por una crisis, pueden volcarse al fascismo, con las graves consecuencias imaginables. Un ejemplo, de los muchos que se pueden dar, es el de la Organización del Ejército Secreto, que operó en Argelia y Francia durante algunos años y cuya ideología era característica de todo fascismo: discriminación racial, imperialismo, militarismo, culto a la violencia. Tampoco faltan regímenes reaccionarios —como el de Portugal de 1926 a 1974, y Chile, desde 1973— en los que el elemento fascista forma parte integrante del sistema opresivo predominante.

El liberalismo tradicional, mientras tanto, ha demostrado continuar su vitalidad, sobre todo en los países que lo vieron nacer y que han sido lentamente organizados en su espíritu, como Inglaterra. Esa vitalidad se ve directamente en la considerable capacidad de crítica que permite el sistema liberal. Algunos de los críticos más acerbos de la realidad social del liberalismo —y algunos de los más originales— han continuado siendo liberales. Ése es el caso del mejor crítico moderno de los Estados Unidos, Thorstein Veblen (1857-1929). Este sociólogo y economista yanqui proyectó su irónica y realista mirada sobre los ideales de la sociedad norteamericana, en especial sobre su mito de que cualquiera, con el suficiente vigor, capacidad e imaginación, puede alcanzar el puesto que desee en la sociedad. Veblen describió la impotencia del individuo frente a la gran compañía capitalista, el consumo vanidoso y conspicuo de los ricos, la explotación de los pobres en una sociedad pretendidamente igualitaria, y la bajeza moral de muchos de sus venerados «capitanes de industria». Aunque su *Teoría de la clase ociosa* es su libro más famoso,[1] es quizás el que más habla de una generación periclitada del gran capitalismo norteamericano. Sin embargo, su vasta labor de desmitificación, que se extiende por toda su obra, tiene un valor muy actual, sobre todo porque Veblen, fijos sus ojos sobre su país, estaba describiendo gran parte de lo que ocurría —y está ocurriendo— en muchos otros lugares. Veblen representa también un gran desengaño moral del liberalismo: la imposibilidad de realización del mundo soñado por Locke y por Smith. Pero no representa su fracaso total. Aunque quizá melancólicamente, autores como él aún veneran sus valores más centrales.

Desde el punto de vista de la economía política, no obstante, el liberalismo ha demostrado una interesante capacidad crea-

1. T. Veblen, *The Theory of Leisure Class*, Nueva York, 1899, 2.ª ed., 1912.

dora. La economía ha experimentado una revisión general de los principios de la libre concurrencia y ha llegado a elaborar la presente doctrina del llamado «estado benefactor», según la cual el estado contemporáneo existe para evitar las crisis económicas cíclicas, controlar la inflación, fomentar directamente el desarrollo económico, utilizar el sistema impositivo para nivelar las fortunas y promover el pleno empleo. Ésta ha sido la obra representada por los nombres de Alfred Marshall, Lionel Robbins, Joseph Schumpeter y Jonh Maynard Keynes. Con ella no se ha conseguido eliminar los elementos injustos de la explotación capitalista, pero las condiciones que prevalecían han sido mitigadas seriamente por el estado benefactor y por un enorme aumento de la productividad. De ese modo ha ido surgiendo una filosofía social liberal de la sociedad industrial —representada, por ejemplo, por Raymond Aron—, que se ha dedicado a elucidar la dinámica de la sociedad contemporánea en sus rasgos más peculiares, como es el del pronunciado crecimiento económico que se produjo tras la Segunda Guerra Mundial. Con todo esto, los pensadores liberales de este siglo no sólo han querido revitalizar y hacer progresar la sociedad en la que vivían, por el camino de la evolución paulatina, sino que han querido también enfrentarse con las teorías socialistas y comunistas, cuyo análisis de la situación presente es opuesto al de ellos. En este terreno destacan Friedrich von Hayek y Karl Popper. El primero, en su *Camino de Servidumbre* (1945) atacó vigorosamente toda forma de socialismo afirmando que éste debía llevar, por su lógica interna, a la dictadura y al totalitarismo. La incapacidad de Hayek por distinguir entre el socialismo democrático y el totalitario y su defensa abierta de ciertas formas de desigualdad social como necesarias para el estímulo de la libertad política le convierten en adalid de los defensores del mercado capitalista en plena era de oligopolios, compañías multinacionales y burocratismo avanzado. Popper, por su parte, en *La Sociedad abierta y sus enemigos* (1944) la emprendió también con el socialismo, pero su ataque se centra en la historia de las justificaciones filosóficas del totalitarismo, que según él hunden sus raíces en Platón, Hegel y Marx. Que ambas interpretaciones sean altamente discutibles no significa que estando presentadas, como están, con rigor y originalidad, no merezcan atención y refutación por parte de aquellos demócratas de persuasión diferente a la de estos nuevos defensores del credo liberal clásico.

Una actitud mucho menos partidista que la de los neoliberales doctrinarios es la que reconoce los valores del legado liberal —derechos civiles y humanos, libertad de opinión, asociación y derecho a la intimidad— y que al mismo tiempo exige la puesta en práctica de medidas igualitarias, progresivas y democráticas por parte de la comunidad política. Esta actitud fue muy claramente ilustrada por la vida y la obra de Albert Camus (1913-1960), quien reconocía los elementos creadores y progresivos del socialismo —incluso en su versión soviética— rechazando los negativos y destructores del capitalismo moderno, pero negándose a pasar en silencio, o sin crítica, cuanto ocurría en el mundo comunista. Por eso, Camus, y cuantos han adoptado su actitud, son hombres asaz solitarios en nuestro contexto cultural e intelectual, donde la adhesión ideológica es el fenómeno normal. Fue precisamente su ensayo, *El hombre rebelde*,[2] donde Camus hacía afirmación de estos principios, lo que provocó su ruptura con el Sartre prosoviético de la época. Su ruptura trasciende lo anecdótico e ilustra las tensiones a que el conflicto ideológico sometió a la comunidad intelectual occidental. Dentro de esta actitud de denuncia del totalitarismo comunista desde la izquierda hay que incluir toda la obra de la Escuela de Francfort, recién examinada.

§ 3. HOMBRE Y SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA. — Todas las tendencias ideológicas del presente, empeñadas en el encuentro de soluciones a los grandes problemas sociales responden, en el fondo, a una seria inquietud que el pensador contemporáneo siente por la suerte del hombre moderno, inquietud que es común a la filosofía liberal desde los tiempos de Tocqueville, y a la socialista desde su propio nacimiento. Los pensadores educados en la primera, han dado pruebas de preocupación por la moderna condición del hombre desde los primeros pasos de la teoría de la crisis, y su preocupación les ha llevado a una revisión de los viejos conceptos antropológicos. Para entender lo que le ocurre al hombre moderno, se decían algunos autores, hay que averiguar primero qué es el hombre en general y saber si los esquemas recibidos son aceptables. Un Nietzsche, a pesar de su visión un tanto dramática del individuo, había ya iniciado el camino de esta revisión conceptual. Y Miguel de Unamuno (1864-1936), en su *Sentimiento trágico de la vida*, publicado en vísperas de la Primera Guerra Mundial, comienza su ensayo planteándose la que será la cuestión principal de nuestro tiempo:

> *Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien, *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre a quien se ve y a quien se oye, el verdadero hermano.
>
> Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζωόν πλοιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no

2. A. Camús, *L'homme revolté*; trad. cast. *El hombre rebelde*. Buenos Aires, 1953, trad. Luis Echávarri. Ver también M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, 1947.

es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.
El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo, tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pesamos sobre la tierra.[3]

El rechazo contra la abstracción inherente a la idea misma de *homo sapiens*, contra la que apasionadamente se alza el rector salmantino, late también en toda la sociología de su época, y de la nuestra, que ha intentado comprender al hombre dentro de su circunstancia social concreta, pues fuera de ella, piensan hoy casi todos los autores, no se puede entender nada humano. Ésa es la línea seguida también por los filósofos contemporáneos, los cuales, a causa de su menester, han tenido que mantener un grado de mínima abstracción. Así, Jan Huizinga intentó completar la idea de *homo sapiens* y de *homo faber* con la de *homo ludens* para descubrir aspectos nuevos de nuestra naturaleza a través de nuestra innata inclinación lúdica, tan pocas veces tenida en cuenta en el pasado.[4] Por su parte, Ortega se esforzó por comprender las relaciones interpersonales, el valor del «yo» frente al «tú» y frente a lo que él llama la «gente», una tarea en la que también se empeñó el profesor de la Universidad de Jerusalén, Martin Buber.[5] Con supuestos diferentes, los trabajos de Freud también intentan descubrir el sentido de la vida individual con la ayuda de las relaciones entre el sujeto y sus prójimos, a quienes George Herbert Mead llamaría más tarde los «otros significativos».

La preocupación por el individuo humano concreto y su condición no ha menguado en absoluto hasta hoy, y la tendencia hacia el estudio verdaderamente social del asunto ha ido en aumento. Véase, en relación con esto, *La condición humana*, de Hannah Arendt, ensayo en el que su autora intenta desvelar la naturaleza del hombre contemporáneo mediante un análisis de los diversos modos de actividad humana: el trabajo, la labor y la acción, para relacionarlos con la cuestión de la alienación, tan viva en el pensamiento moderno, aun en el de aquellos que no siguen la tradición de Marx.[6] Y también los diversos ensayos de David Riesman, sobre todo *El individualismo reconsiderado* y *La muchedumbre solitaria*.[7] En esta última obra, basada en una investigación sociológica, Riesman presenta una imagen del desarraigo y enajenación del hombre en la sociedad urbana norteamericana de hoy. Empero, si bien las consideraciones de Riesman se hallan dentro de la tradición de la teoría de la sociedad

3. Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid, 1912, pp. 5-6.
4. Cf. Jan Huizinga, *Homo ludens*. Buenos Aires, 1957, trad. Eugenio Imaz.
5. José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*. Madrid, 1957; M. Buber, *Ich und Du*, 1922.
6. Hannah Arendt, *The Human Condition*. Universidad de Chicago, 1958.
7. D. Riesman, *Individualism Reconsidered*, Glencoe, Illinois, 1954; y *The Lonely Crowd*, Glencoe, Illinois, 1952.

masa, su autor es lo suficientemente cauto como para no abrazar muchas de sus típicas posiciones pesimistas.

Trabajos tan dispares como los de Hanna Arendt y David Riesman tienen en común con la mayoría de los ensayos contemporáneos sobre el hombre moderno, su preocupación por la cuestión de la falta de sentido de su identidad, y giran en torno a su inseguridad moral y mental. Hay dos tendencias filosóficas, sin embargo, que han hecho de esta cuestión el centro constante de su especulación: la existencialista y la que podríamos llamar, para entendernos, marxista occidental. En sus fases más recientes, ambas corrientes tienden a confundirse en muchos autores.

El existencialismo —un término tan traído y llevado que ya es poco menos que imposible definir— nace estrictamente con Sören Kierkegaard (1813-1855) como reacción contra el racionalismo especulativo y afirmación de la realidad peculiar del hombre, hecha de conciencia, que lo hace diferente de todos los entes. Emparentado con las tendencias irracionalistas y sin confundirse totalmente con ellas, el existencialismo entra en nuestra época de la mano de Unamuno. Es éste uno de los fundadores de lo que podríamos llamar existencialismo cristiano, el cual desembocaría en el «personalismo» de Emmanuel Mounier. Kierkegaard mismo encontró raíces cristianas para su filosofía, que tanto énfasis hacía sobre la función del sufrimiento humano y la subsiguiente angustia por él producida, la cual conduce a su vez a una intensificación de la conciencia y a una mayor captación de nuestra fragilidad. Unamuno hizo de este sentimiento angustioso, que él llamaba trágico o agónico, una virtud, la del deseo de salvación y de perennidad, ambos fácilmente asimilables al esquema cristiano. Sin embargo, el existencialismo de la posguerra, representado por Jean-Paul Sartre, abandonó el cristianismo como solución. Durante su época premarxista, Sartre desproveyó la conciencia de todo contenido ontológico. Según él, el hombre es porque es en el mundo, y su relación con éste no viene dada por una voluntad preexistente, sino porque, simplemente, tiene que habérselas con la realidad circundante para seguir existiendo.

La teoría marxista de la alienación aparece como el lazo de unión entre el socialismo marxista y la preocupación de los existencialistas por la precaria y angustiada situación de la conciencia humana. La izquierda europea —en especial la de los países no comunistas— la recibió con gran profusión de estudios y cursos, después de la tardía publicación de los manuscritos de juventud de Marx. En realidad como vimos, Lukács mismo había reavivado ya este aspecto del marxismo, sin haber leído aún los manuscritos de Marx, en su *Historia y conciencia de clase*. De este modo, el tema de la alienación del hombre moderno, cuyos resultados en sus contenidos de conciencia tan bien pueden expresarse en términos existencialistas, ha hecho muchos progresos y ha creado un lenguaje común entre escritores de muy diversa extracción. Así el padre Yves Calvez ha podido elaborar un largo estudio sobre el pensamiento de Marx centrándose en la idea de

alienación, al tiempo que un buen número de sociólogos han utilizado el análisis que Marx destinaba exclusivamente a un fenómeno que supuestamente es consecuencia de la explotación del hombre por el hombre, al estudio de otras áreas de la realidad; por ejemplo, a la situación del individuo en un mundo que los autores definen como burocrático, racionalizado e impersonal.[8]

§ 4. HOMBRE Y CIENCIA SOCIAL. — Poco han hecho las ciencias sociales para que el hombre pueda salir de la situación de extrema preocupación moral que se manifiesta en la filosofía contemporánea, ni tampoco para resolver las condiciones acuciantes en que nos pone la guerra moderna con sus armas tecnológicas o el fanatismo ideológico de toda índole. Pero la culpa no es enteramente de las ciencias sociales. Aunque durante las últimas décadas ha aumentado de un modo muy estimable el acervo de conocimientos aportado por la ciencia social, mucho queda todavía por saber para que éstos ejerzan su función liberadora. Esta función no se refiere sólo al aumento del mero bienestar y al afianzamiento de la seguridad o reducción de los conflictos, sino también a la formación de una sociedad donde la vida sea más rica, significativa y plena. Las ciencias sociales tienen una función en esta tarea, como la tienen las naturales, o la filosofía o la actividad política democrática. Mas el carácter de esa función es en sí harto complejo, y sólo puede desentrañarse si nos adentramos en los procesos mismos por los que ha pasado la ciencia social.

En primer lugar, durante los lustros posteriores a Durkheim, a Weber y a Keynes, la ciencia social ha sufrido un vasto proceso de tecnificación y, paralelamente, un gran aumento en su eficiencia práctica. La metodología ha refinado sus herramientas: estadística, encuestas, documentación, servicios de información, análisis de materiales, todo ello ha adquirido comparativamente un alto grado de elaboración, por muy imperfecto que aún sea su estado. Paralelamente, por desgracia, esta tecnificación ha producido una sociología, una economía y hasta una historia vulgares, alejadas de fructíferas visiones de conjunto y a la merced, por lo tanto, del primer explotador ideológico, comercial o de otra índole que quiera utilizarlos. Es así, por ejemplo, cómo ha surgido el psicólogo, el sociólogo o el economista que no trabaja para saber más acerca del hombre, sino para vender su pericia a una empresa pública o privada, sin preguntarse por los usos que luego tendrán sus hallazgos. Pero algo parecido, y más grave aún, ha ocurrido con las ciencias naturales.

A pesar de esto, muchos científicos sociales han adoptado una actitud seria, que a menudo les ha llevado a criticar este tipo de colaboracionismo sociólogo. No hay que olvidar que son los científicos sociales mismos los que lo han denunciado. Y son ellos en nuestra época, quienes han aportado ideas frescas, adogmáticas, renovadoras a nuestro pensamiento social. Es prematuro referirse en el presente contexto a la labor de la última generación de sociólogos de un modo sistemático, como podemos referirnos, por ejemplo, a la de los fundadores de la sociología, o la generación de Weber. Tan sólo es posible indicar algunos de los problemas con los que ellos se enfrentan o se han enfrentado, y apuntar de qué modo lo han hecho.

8. Cf. S. Giner, «De la alienación y el pensamiento social», *Rev. de Estudios Políticos*. Madrid, 1962, n. 124, pp. 47-64.

Para comenzar, los científicos sociales han tenido que resolver la cuestión de la especialización de sus disciplinas, y la consiguiente crisis en la teoría que ello ha implicado. Esto ha ocurrido, sobre todo, en los Estados Unidos, pero el problema se ha extendido a Europa. En un principio los norteamericanos criticaban a los europeos su abuso de la teoría y su falta de investigaciones empíricas. Entre los yanquis, sólo Talcott Parsons seguía la tradición europea teorizante; en este sentido, sin embargo, su labor es importante, pues ya su primera obra *La estructura de la acción social* (1937) constituía una aportación destacada en el terreno de la integración de la teoría sociológica, tan dividida por opiniones divergentes.[9] Pero más tarde el reproche que se alzó contra ellos fue precisamente el contrario: el de la fragmentación de sus estudios, carentes de un marco teórico de referencia. Fue así cómo Robert Merton desarrolló su doctrina de las teorías del «alcance medio». Merton estudió la dependencia de la teoría sociológica de la investigación empírica, y la de ésta sobre aquélla, y llegó a la conclusión de que la teoría sociológica era tan indispensable como la investigación, pero que era necesario renunciar a vastas construcciones macrosociológicas, para elaborar otras de un alcance a medio camino de la gran construcción y de la pesquisa empírica, muy reducida. Estas construcciones de alcance medio tienen que ser guías para la investigación, pero aceptan fácilmente su modificación a la luz de los hechos hallados.[10] De este modo Merton ataca indirectamente una cuestión que es para nosotros capital, a saber, la del valor del penmiento social en la era de las ciencias sociales. La teoría sociológica era parte, por su carácter especulativo, de la filosofía social. ¿Seguirá siéndolo? El enfoque mertoniano —seguido consciente o inconscientemente por un número creciente de sociólogos— no deja lugar a dudas. La especulación social tendrá que acrecentar la humildad de tono y el número de sus precauciones. Las grandes generalizaciones sólo podrán hacerse en aquellos terrenos que hayan sido intocados por la investigación. Los demás, que son cada día más vastos, exigirán la elaboración de una especulación social nueva, más vigorosa, capaz de evaluar críticamente tanto la realidad investigada como la investigación misma, mejorando así la calidad de nuevas pesquisas futuras.

9. T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois, 1949.
10. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (1.ª ed., 1949); ed. revisada 1957, Glencoe, Illinois, pp. 5-6.

Hay, además, un buen número de problemas —e irán surgiendo otros— que sólo se pueden resolver desde la teoría social. Unos pertenecen al nivel interdisciplinario, otros al terreno de las relaciones de la ciencia social con las ideologías y la filosofía social en general. Un ejemplo en cada caso servirá para esclarecer el significado de ambas cuestiones. La aparición de una nueva escuela o la creación de una nueva disciplina fuerza reajustes y crea conflictos. Uno de los casos en que esto es más evidente es en el del psicoanálisis. Primero fue un movimiento dentro de la psicología, pero más tarde se llegó a un punto crítico en que la relación entre psicoanálisis y ciencia social fue más allá del mero uso incidental de conceptos psicoanalíticos en esta última. Es en este momento cuando la teoría social entra en juego para pasar a estudiar el verdadero impacto del psicoanálisis sobre la ciencia social, demostrar en qué zonas ha sido beneficioso, y en qué otras innecesario o pernicioso y, además, cooperar en la reforma y mejora de esa rama misma de la psicología.[11]

El otro ejemplo, y éste es verdaderamente importante, es el de las relaciones de las ciencias sociales con el marxismo. Tomemos, concretamente, el caso de la sociología. Desde el intento de Bujarin de construir una sociología marxista, la empresa había sido abandonada por motivos políticos. La sociología misma desapareció de la Unión Soviética, y fue declarada «ciencia burguesa». Esto, sin embargo, quizá por el mero hecho de que los comunistas no soviéticos no cesaban de interesarse en esta ciencia, combinado con la evolución hacia una menor rigidez en el sistema ideológico, se llegó a fundar en Moscú un Instituto de Sociología. La disciplina, pues, ha obtenido también un reconocimiento en la Unión Soviética. Aunque una gran parte de la sociología occidental ha sido declarada reaccionaria por los sociólogos soviéticos, algunos de sus propósitos son laudables:

> Un amplio y constante desenvolvimiento de las investigaciones sociológicas corresponde a los intereses de la edificación del comunismo. Pero es importante que estas investigaciones sean sistemáticas y no casuales, que surjan de las exigencias reales de la práctica y de la ciencia y no de los caprichos y aspiraciones de una u otra persona; que revelen un cuadro objetivo de la realidad y no sirvan de «confirmación» de esquemas preconcebidos. Todo esto exige del sociólogo un alto sentido de la responsabilidad, honestidad y firmeza de principios, decisión y capacidad de no quedarse a mitad de camino en las conclusiones.[12]

Mientras tanto, en otros lugares de la Europa oriental entre los que descuella Polonia con Stalisnav Ossovski, y sus seguidores, la sociología alcanzó madurez y se planteó seriamente la cuestión de la integración del marxismo como teoría general del movimiento obrero y de la revolución, por una parte, y como

11. Cf. Hendrik M. Ruitenbeek, *Psychoanalysis and Social Science*. Nueva York, 1962.
12. E. Konstantínov y V. Kelle, *El materialismo histórico es la sociología marxista*, Agencia de prensa Nóvosti, sin lugar ni fecha (1970?).

método de investigación social, por otra. En general, los sociólogos marxistas no han encontrado dificultades excesivas en la tarea —pues el marxismo mismo es en muchos aspectos sociología— siempre que han sabido combatir la petrificación de su ideología mediante una apertura racional ante cualquier aportación importante de la ciencia social, proceda de donde proceda. Creen los autores que siguen esta línea que sólo de ese modo será factible crear una sociología genuina y adogmática y que al mismo tiempo se encuentre al servicio de la izquierda democrática.[13]

Todo esto se refiere, en última instancia a la preocupación del sociólogo genuino por la suerte del hombre individual, y a su convicción de que la sociología es también humanismo. Como dice Edward Shils,

> La sociología es humanística porque intenta comprender cuanto hace el hombre, en categorías que reconocen su humanidad: su necesidad de orientación cognitiva; su capacidad de juicio y acción racionales, de ligámenes afectivos, de expresión y respuesta estéticas, de decisión moral.[14]

La actitud humanística no es óbice para que los sociólogos no crean que es perfectamente compatible con el enfoque científico en su estudio de los asuntos humanos y con la necesidad de la sociedad moderna de poseer unas ciencias sociales en auge. Es posible que las aportaciones de la ciencia social no puedan —o no deban— sustituir plenamente a los sistemas de creencias que poseen las diversas colectividades humanas, pero es evidente que la ciencia social cumple una función de esclarecimiento mental imprescindible, amén de sus usos prácticos. Así cuando por avatares de la política, la guerra o la ideología totalitaria, la ciencia social ha sido suprimida, ha vuelto a surgir luego tozudamente, y no fomentada por un grupo de personas directamente interesadas por su profesión, sino exigida por los elementos más creadores de cada sociedad.

§ 5. EL PORVENIR DE LA SOCIEDAD MODERNA. — El fin de la Segunda Guerra Mundial no sólo acabó con el imperialismo fascista nipón, alemán e italiano, sino que abrió paso a un vasto movimiento de independencia de los países coloniales que, empezando con la India en 1947, culminó en 1974 con la disolución del último imperio europeo, el lusitano. Por otra parte, la larga era de paz en que entraron los países beligerantes significó para éstos una fase asaz larga de intenso desarrollo económico, acumulación de riquezas y expansión de conocimientos científicos y tecnológicos. No obstante, junto a estos aspectos positivos de la marcha de los asuntos públicos, se acumuló en el mismo período —desde

13. Edgar Morin *et alii*, *Marxisme et sociologie*, «Cahiers du Centre d'Études Socialistes». París, 1963, *passim*.
14. Edward Shils, *The Calling of Sociology*, en Talcott Parsons, *et alii*. *Theories of Society*, Nueva York, 1965, p. 1417 (1.ª ed., 1961).

1945 hasta 1947— una serie de problemas graves que no auguran precisamente un futuro halagüeño, a menos que la historia tome un rumbo diferente. No es éste el lugar de discutir sus tendencias, sino el de señalar algunas reacciones filosóficas, ideológicas y sociológicas frente a la situación del mundo de hoy.

En primer lugar, en el terreno del pensamiento social se puede constatar la existencia de un viraje o desplazamiento de los centros de atención desde los supuestos básicos tradicionales a otros nuevos. La teoría social partía, hasta el presente, de una concepción del mundo en la que la noción de escasez de recursos no tenía importancia. Con la excepción notable de Malthus, ello es cierto para toda la teoría liberal. Para los economistas de esta escuela el mundo era como una cantera inagotable cuya conquista era lo único que presentaba problemas. A lo sumo encontramos algún economista, como David Ricardo, para quien los problemas de escasez de territorio, bienes y recursos es algo importante, pero no a nivel mundial. Lo mismo puede decirse del pensamiento socialista, para el que la desigualdad social plasmada en la sociedad clasista y el modo capitalista de producción ha sido el blanco principal de todas sus preocupaciones revolucionarias. Son los sociólogos quienes desde 1880, aproximadamente, hacen hincapié sobre problemas tales como la excesiva densidad demográfica de ciertas zonas, el caos urbano y su delincuencia, el crecimiento acelerado y peligrosísimo de la población mundial, el desequilibrio ecológico y la consiguiente necesidad de una ciencia que estudie la ecología humana, y otros similares. La gravedad de problemas de distinto orden ha sido la causa principal de que la conciencia de aquéllos no haya salido de un círculo de personas relativamente reducido hasta que no se han hecho sumamente graves. Es esto lo que ha conducido a lo que estoy llamando viraje en la orientación del pensamiento social moderno. Tal viraje no significa que los críticos de hoy hayan abandonado —salvo en casos patológicos de dogmatismo ideológico— los antiguos problemas, sino que han asumido los nuevos sin perder de vista los antiguos. Sería incorrecto, por ejemplo, que la percepción de la gravedad de la explosión demográfica nos hiciera olvidar que la barbarie dictatorial continúa abatiéndose sobre muchos países. Así, la teoría democrática moderna tiene que incorporar a la vez una doble preocupación por las estructuras políticas adecuadas y por el control de la natalidad, tanto si se trata de Chile —donde la libertad y el socialismo fueron eliminados por una junta fascista en 1973— como de la India —cuyas instituciones parlamentarias liberales, con todas sus notables virtudes, poco han hecho por zanjar la miseria atroz que agobia a la mayoría del pueblo.

La naturaleza de ese viraje estriba, pues, en la toma de conciencia de un conjunto de tendencias que no estaban previstas en el acervo tradicional de conocimientos. Por lo pronto se ha descubierto que los caminos de la historia futura nos son desconocidos. Como ha señalado Karl Popper en *La miseria del historicismo*, no es dable saber con exactitud, por ejemplo, cuáles van a ser los descubrimientos científicos que se producirán en los próximos diez o veinte años. Y como quiera que la influencia de éstos ha de ser decisiva en la marcha de los acontecimientos, nada sería más absurdo que intentar predecirlos. Si esto es cierto, no cabe duda que hay que hacer una crítica muy severa a aquellos grupos que afirman poseer el secreto del porvenir, entre los cuales destacan, por una parte, los llamados futurólogos y, por otra, los socialistas dogmáticos. Los primeros, que son bastante inofensivos, consiguen a vecen pingües beneficios extrapolando tendencias económicas y demográficas, educativas y técnicas, y nos dan una visión del porvenir que poco tiene que ver con éste. Los segundos afirman que saben lo que ocurrirá —el colapso total del capitalismo, por ejemplo— sin especificar cuándo, ni cómo, ni dónde.

Frente a estos grupos ideológicos nos encontramos con teóricos y científicos sociales que han intentado enfrentarse sin prejuicios paralizadores con varios hechos importantes: el estudio de las revoluciones en los países agrarios, la investigación de los conflictos sociales en las sociedades industrializadas, la consideración de la expansión de las clases medias y la reducción del tamaño de las clases obreras industriales, el impacto de la comunicación por medios técnicos —radio y televisión— sobre los nuevos públicos, la subordinación de la mujer en un mundo igualitario, y tantas otras cuestiones. Durante la fallida revolución democrática de Checoslovaquia, por ejemplo, un equipo de socialistas revolucionarios de la Academia de la Ciencia en Praga publicó un documento que refleja plenamente la actitud de apertura crítica y racional que debe inspirar la teoría social moderna si es que ésta ha de servir de algo. Con el título *La civilización en la encrucijada: efectos sociales y humanos de la revolución científica y técnica*, el documento, redactado por Radovan Richta y sus colaboradores en 1967, se enfrenta con problemas cruciales, hasta entonces ignorados en los países llamados socialistas. Así, pone de relieve el efecto que sobre la estructura social futura puede tener el control de conocimientos técnicos y científicos por una minoría. En efecto, entramos en una fase en que la vida económica ya no se origina en la mera acumulación de capital, o en el control político de unos hombres por otros, es decir, en el dominio sobre una fuerza de trabajo, sino que la tecnología y el nivel de conocimientos de una población dada es ya en sí un factor fundamental de desarrollo económico. La democratización de la enseñanza, no es, pues, sólo un problema de escuelas, sino una cuestión de acceso al conocimiento superior, junto a la cual habrá que edificar un sistema de control popular del ámbito hoy dominado por los tecnócratas o por las élites que detentan el poder.[15]

Estos problemas político-estructurales de las sociedades más avanzadas están íntimamente ligados a una serie de transforma-

15. R. Richta, *Civilization at the Grossroads*, Praga (ed. inglesa), 1968.

ciones tecnológicas cuyas últimas consecuencias sociales nos son aún poco conocidas. La microelectrónica, por ejemplo, ha venido a producir una nueva oleada de mudanzas en el terreno de las finanzas, de la productividad económica, de la información política, de las transmisiones y comunicaciones, a partir del decenio de 1960, cuyos últimos efectos están aún poco claros. Las interpretaciones optimistas del fenómeno se basan en la predicción de que la nueva tecnología de los semiconductores, las computadoras, la informática y demás campos afines resolverá a la postre los acuciantes problemas de la sociedad moderna. Dan como ejemplo su capacidad de incrementar el ocio, aumentar la efectividad de la medicina y eliminar el trabajo industrial monótono, entre otras cosas. Las pesimistas ponen énfasis en los peligros de la invasión informática de la intimidad de los ciudadanos por parte del poder, el hecho de que los cohetes intercontinentales nucleares vayan equipados con aparatos electrónicos, así como toda la panoplia balística avanzada, y muestran cómo las nuevas burocracias electrónicas generan un vasto ejército de oficinistas operadores de máquinas cuya vida es tan monótona e insulsa como la del proletariado industrial de antaño. El debate apenas ha comenzado.[16] Y la teoría social, con característica lentitud, no sabe aún cómo interpretar todo este inesperado universo.

Junto a esta preocupación por los problemas tecnológicos de las sociedades industriales avanzadas, los últimos decenios del siglo XX han sido testigos de un gran incremento de la conciencia global de las cuestiones sociales. Ello se ha debido en gran medida a la aparición de un sistema verdaderamente mundial de interdependencia económica y política, según el cual lo que ocurre en cualquier parte del mundo afecta a sociedades distantes de un modo directo. La crisis energética que siguió a la guerra árabe-israelí de 1973 (Guerra del Yom Kippur) seguida de varias dislocaciones económicas en Occidente (aumento de la inflación y del paro) no fue más que un ejemplo de una tendencia más grave y profunda que ya comenzaba a ser percibida antes. El hecho es que una parte importante de la conciencia social racional contemporánea orienta su atención hacia el análisis y posible solución de los problemas sociales mundiales. Generalizando mucho, éstos son de dos órdenes. En primer lugar, se trata de la cuestión de la supervivencia de la raza humana a largo plazo ante los peligros combinados de la carrera armamentista (con artefactos nucleares), el crecimiento demográfico y el agotamiento de los recursos naturales. En segundo lugar, trátase de la cuestión, a medio y corto plazo, de la agudización de los desequilibrios entre el mundo industrializado y el que no lo está, entre los países pobres y los ricos.[17] Mientras estos últimos se enzarzan

16. T. Forester, *et al.*, *The Microelectronics Revolution*, Oxford, 1980
17. W. Brandt *et al.*, *North-South: A Program for survival*, Boston, 1980; D. H. Meadows (Club de Roma) *Los límites del crecimiento*, 1972.

en luchas ideológicas y en gastos inmensos en armamentos, una gran parte de la humanidad sufre el azote de la miseria y del hambre. Y la cuestión no puede ser vista en términos maniqueos, como si los países ricos —la Comunidad Europea, los Estados Unidos, el Japón, la Unión Soviética— fueran exclusivamente los únicos culpables de la situación, pues los grupos gobernantes de los países atrasados o pobres no suelen dar facilidades para las reformas necesarias. Es más, se oponen a ellas en cuanto sus consecuencias parecen amenazar su propia estabilidad.

La agudización de la conciencia de los problemas globales ha significado en muchos casos un renacer saludable del internacionalismo. Ése es el caso obvio del fuerte movimiento popular pacifista, intensificado de nuevo en los años 80, que lucha por la formación de interestatales zonas libres de armas nucleares. Lo mismo puede decirse del importante movimiento feminista de los decenios posteriores a 1960, que combate por la plena liberación de la mujer y su emancipación de la tutela y subordinación masculina. Sus orígenes, como se ha podido ver a lo largo de este libro, son muy remotos, pero la contradicción entre la igualdad proclamada abiertamente en la ideología predominante y la permanencia real de la posición subordinada de la mujer ha exacerbado las tensiones y precipitado este movimiento liberador.[18] Merced a estos y otros movimientos sociales característicos de nuestro momento histórico va tomando cuerpo toda una nueva problemática y conjunto de perspectivas que han de modificar inevitablemente y en gran manera la nueva ética[19] y filosofía sociales del porvenir.

§ 6. RAÍZ Y MISIÓN DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRÍTICO. — La mera mención de estos graves y angustiosos problemas con que se enfrenta la humanidad nos hace ver la inmensidad de nuestra tarea. Es una tarea a la que no puede dar cima sólo la ciencia, la política civilizada y liberadora, y el trabajo cotidiano de los hombres, sino que necesita también de la cooperación, más que nunca, de la reflexión crítica y esperanzada de todos nosotros. Más que nunca la filosofía social —la razón sociológica— debe convertirse en la práctica de hombres libres y deseosos de resolver con dedicación y altruismo nuestros problemas comunes.

No obstante, la teoría social no tiene por qué justificar su existencia apelando a utilidad alguna, si bien no cabe duda de que, bajo circunstancias como las nuestras, su utilidad es obvia. Los hombres necesitan una imagen mínimamente coherente de la sociedad en la que viven, una imagen que dé sentido a su acción y forma significativa a sus anhelos. En las sociedades arcaicas, por ejemplo, esa imagen venía dada una tradición rígida e insoslayable. Las sociedades más complejas, y la occidental en

18. Roberta Hamilton, *La liberación de la mujer*, Barcelona, Península, 1980.
19. J. Ferrater Mora y P. Cohn, *Ética aplicada: del aborto a la violencia*, Madrid, Alianza, 1981.

especial, han existido también en el marco de la tradición, pero esa tradición incluye un elemento dinámico que puede ser llamado el elemento socrático. Dicho elemento corresponde a una actitud inquisitiva, crítica: es un perenne poner en tela de juicio el sistema de creencias heredado. No es fácil responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo y por qué apareció esa actitud en Grecia y cómo y por qué nosotros la consideramos como uno de los legados más altos de nuestra tradición intelectual, parejo sólo a nuestra creencia en la santidad de la vida humana. Más fácil es parar mientes en que ésa es la raíz de nuestro pensamiento social, una raíz que es también su misión.

El mero mantenimiento de la actitud inquisitiva en el terreno de las relaciones humanas es una verdadera misión para la filosofía social y, claro está, para las ciencias del hombre. La inercia mental, el dogmatismo de toda laya, y algunos intereses materiales de los hombres laboran constantemente contra esta fuente renovadora que es la actitud honesta y crítica frente a la sociedad humana. Mas si el pensamiento social tiene que existir en su forma socrática, y no en su forma rígida o arcaizante, debe ser un reto constante contra la injusticia, la autosatisfacción, la explotación del ser humano, o su destrucción y tortura. Ningún gran filósofo social, pero tampoco ninguno de los medianos, ha pasado a la historia y ha contribuido a ella sin haberse enfrentado con las instituciones de su propia sociedad. Es por ello por lo que el escorzo de historia del pensamiento social que aquí acaba puede entenderse como el imperfecto relato de una vasta e ininterrumpida crítica social.

A sabiendas, nosotros mismos no hemos sido excesivamente críticos con muchos autores o corrientes doctrinales; hemos llegado a exponer a menudo ideas con las que estábamos en total o parcial desacuerdo sin decir nada en contra. Pero es que ésa es también una misión de nuestra cultura. No comulgamos con la idea de que es posible refutar sin exponer primero, por lo menos en buena ley. Quienes refutan sin explicar niegan de modo implícito el pensamiento creador y ahogan el elemental y necesario candor que debe acompañar a la investigación social seria. Ésta se inspira, además, en ciertas verdades sencillas, de raigambre ética, tales como la de que el hombre no debe ser para el hombre un medio, sino un fin; y se apoyan también en algunos logros conseguidos a través de la no corta historia del pensamiento y de la ciencia sociales. Éstos nos han demostrado que nuestro conocimiento de los asuntos humanos es con harta frecuencia cumulativo, por muy lento que a veces parezca. Pero la mayor justificación para el estudio y continuación de la filosofía de la sociedad y de la ciencia social es que sus acervos y tradiciones, sus ejemplos y sus vislumbres nos sitúan en el arduo e imperioso camino de nuestra libertad común.